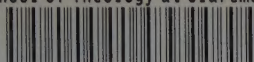


SCHIEF
DIE KIRCHE IN URCHRISTENTUM...

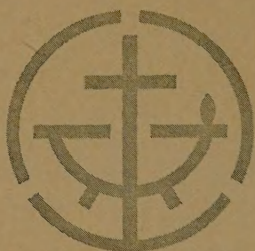
School of Theology at Claremont



1001 1317612

BL
25
R4
4.Rhe
20.Hft

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Religionsgeschichtliche Volksbücher

herausgegeben von Friedrich Michael Schiele

IV. Reihe

20. Heft

Die Kirche im Urchristentum

Mit Durchblicken auf die Gegenwart

Von Professor D. Otto Scheel-Tübingen.

Tübingen

1912



J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck)

Einfache Nummer 50 Pf., gebunden 80 pf.

Doppel-Nr. 1 M., gebunden 1 M. 30 pf.

(Doppel-Nr. Bouffet, Jesus 75 Pf., geb. 1 M.)

Die **Religionsgeschichtlichen Volksbücher** sind keine Tendenzschriften. Vor allem haben sie mit den mancherlei Versuchen, dem „Volk“ durch tendenziöse Beschwichtigung „die Religion zu erhalten“, nicht das geringste zu tun. Sie wollen Religion, Christentum und Kirche historisch und kritisch verstehen lehren, aber nicht „verteidigen“. Das Verständnis, das sie vermitteln, suchen sie bei der strengsten Wissenschaft von der Geschichte der Religion. Sie werden deshalb (ohne es zu wollen) im Volke vieles zerstören, was heute zwar mit dem theologischen Anspruch auftritt, bewiesene Wahrheit zu sein, in Wirklichkeit aber den Forschungen der gelehrten Welt nicht standgehalten hat. Sie werden (ohne danach zu streben) im Volke das befestigen, was durch ehrliche Wissenschaft und ihr gegenüber sich als Wirklichkeit erwiesen hat. Die Absicht der Volksbücher ist lediglich die: auf offene Fragen – offen und bescheiden wissenschaftlich begründete Antworten zu geben.

Solcher offenen Fragen gibt es heute viele. Denn heute wird im deutschen Volke die Entfremdung von der Religion nicht mehr als „Sortschritt“ empfunden. Religion ist wieder ein Lebensproblem für das Volk und seine Führer. Klar und furchtlos wollen die Religionsgeschichtlichen Volksbücher die Fragestellung, die ihnen hier entgegengebracht wird, zu der ihren machen. In den Volksbüchern sollen die Fragenden, denen der Religionsunterricht und die offizielle Kirche die Antwort schuldig geblieben sind, eine gut-deutsche Antwort ohne Hörner und Zähne finden. Wir erblicken die Volkstümllichkeit unserer Bücher in erster Linie in der schlichten und ehrlichen Klarheit, mit der die Dinge so geschildert werden, wie sie heute die besten unter den vorurteilslosen Sachkennern liegen sehen. Zu solcher Klarheit rechnen wir, daß in den Darstellungen der Volksbücher genau an derselben Stelle Fragezeichen stehen, wo die Wissenschaft welche setzt. Sie setzt oft welche.

Hervorragende Sachleute haben sich in großer Anzahl bereit gefunden, ihre Kräfte in den Dienst unseres Planes zu stellen. Es soll fortan nicht mehr heißen dürfen, die führenden Theologen hätten kein Verständnis für das Verlangen unserer gebildeten Laien.

(Aus dem Programm.)

Die Kirche im Urchristentum

Mit Durchblicken auf die Gegenwart

Von Professor D. Otto Scheel-Tübingen.

BL
25
R4
4. Reihe
20. Hft.

1. — 6. Tausend

1. — 6. Tausend

1. — 6. Tausend



✓
Religionsgeschichtliche Volks-
bücher für die deutsche christliche
Gegenwart IV. Reihe, 20. Heft
Herausgegeben von D. theol.
Friedrich Michael Schiele

Tübingen 1912. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Inhalt.

	Seite
1. Das Problem	3—10
2. Synagoga-verfassung, heidnische Vereinsverfassung und außerchristliche Ecclesia	10—14
3. Der formale Aufbau des urchristlichen Kirchengedankens und die geschichtliche und formale Verbindung mit dem Katholizismus	14—26
4. Die innere Gliederung des urchristlichen Kirchengedankens und der sachliche Zusammenhang mit dem reformato- rischen	26—43
5. Urkirche und Gegenwart	43—55
Literatur	56

Copyright 1912 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

I.

Wer historisch denkt, sieht Abstände. Freilich auch Entwicklungen. Aber der Entwicklungsgedanke hat merkwürdige Wandlungen erlebt. Er hat sogar benutzt werden können, um das geschichtliche Denken einzuschnüren und die unbefangene historische Arbeit zu hemmen. Entwicklungslinien reißen ab, um oft erst später und unter neuen Voraussetzungen aufgenommen und darum auch in neuen Formen fortgeführt zu werden. Den Abbruch von Entwicklungen zu erkennen, ist für den Historiker also ebenso wichtig wie den Zusammenhängen in der Entwicklung nachzugehen. Beides erst gibt ihm die Gewähr, daß er die Akzente der Gegenwart nicht sofort an ältere Zeiten heranträgt, fremdartige Laute nicht ummodellert und keinen unvermittelten Nutzen für die Gegenwart fordert.

Dessen hier zu gedenken ist nicht überflüssig. Nicht weil die historische Arbeit in der Theologie heute wieder einmal von manchen Seiten mißtrauisch beobachtet wird, um so mißtrauischer, je weniger sie sich von außen her Weisungen geben und Gesichtspunkte aufdrängen läßt, sondern weil immer noch urchristliche Probleme der „profanen“ historischen Forschung ungern ausgeliefert werden. Aber was geschichtlich ist, bleibt Gegenstand der historischen Forschung. Ob etwas historisch war oder nicht war, kann immer nur mit den Mitteln des historischen Erkennens festgestellt werden. Auch die Begrenzung der Epochen, hier des Urchristentums, ist lediglich von historischen Erwägungen abhängig; nicht von irgendwelchen „dogmatischen“ oder „konfessionellen“ Voraussetzungen. Man hat freilich dem Historiker die Feder aus der Hand genommen, indem man die neutestamentliche Literatur als „kanonische“ eine Epoche für sich darstellen ließ. Dadurch wurde über Inhalt und Umfang des Urchristentums entschieden, ehe überhaupt der Historiker seine Arbeit beginnen konnte.

Aber mit grundsätzlicher Entschlossenheit und einem durch kein historisches Bedenken beirrten Mut wagt dies heute nur der

Katholizismus. Immerhin wirken auch auf protestantischem Boden noch heute die alten dogmatischen Theorien nicht unerheblich nach und bedingen noch weithin die Auswahl der Quellen. Allerdings auf Kosten einer klaren und sicheren historischen Abgrenzung. Denn wenn alle im Neuen Testament enthaltenen Schriften die urchristliche Epoche umspannen, so würde sie noch in die dritte Generation reichen. Damit ständen wir jedoch schon in dem Zeitraum, mit dem die Gruppe der in den Katholizismus überleitenden „apostolischen Väter“ beginnt. Die Anweisung an den Historiker, die Schriften des Neuen Testamentes als Schriften des Urchristentums zu betrachten und mit den Schriften der apostolischen Väter eine neue Epoche zu beginnen, würde darum die Forderung enthalten, ein und dieselbe Zeitspanne unter dem Gesichtspunkt des „Urchristlichen“ und des „Nachapostolischen“ zu betrachten. Das wäre möglich, aber bestremdlich. Denn wenn alle Schriften des Neuen Testamentes Quellen des Urchristentums sind, so müssen auch die ältesten Schriften der apostolischen Väter als urchristliche Quellen gelten. Da jedoch innerhalb dieser Schriften scharfe historische Absätze nicht bestehen, so hindert nichts, diese ganze Literatur noch als urchristlich anzusprechen. Daß es aber historisch äußerst bedenklich ist, den vorkatholischen Zeitraum mit dem werdenden katholischen als eine geschichtliche Epoche darzustellen, dürfte einleuchten. Als urchristlich soll darum im folgenden nur die Zeit der ersten christlichen Generation gelten, für die als unmittelbare Quelle die paulinischen Briefe zur Verfügung stehen.

Damit ist das hier zu erörternde geschichtliche Problem noch keineswegs auf einen einfachen und unbestrittenen Tatbestand zurückgeführt. Denn ältere konfessionelle und neuere allgemeine Voraussetzungen haben das geschichtliche Verständnis der Urkirche sehr stark bedingt. Katholisches Kirchenbewußtsein und modernster Individualismus haben mit gleicher Ueberzeugungsgewißheit auf das Urchristentum sich berufen können. Ernst zu nehmende katholische Forscher der Gegenwart sind unerschütterlich davon überzeugt, daß der Protestantismus ein „modernes Begriffssystem“ sei und in seinem Wesen nichts mit der Urkirche gemein habe. Sie ist von ihrer Geburtsstunde an katholisch gewesen. Christus hat die Kirche gestiftet, in der Form einer sichtbaren Gemeinschaft, die eine abgeschlossene Verfassung erhielt. Sie wurde der Menschheit gegeben als ein Mittel, ohne das niemand selig werden könne. Die Glieder der Kirche sind jedoch nicht alle gleichberechtigt. Denn in ihr setzt sich eine von Gott geschaffene Gewalt fort, die nur wenigen, den Bischöfen, übergeben ist, um die anderen zu heiligen, zu lehren und zu regieren. Diese Amtsgewalt wird ihnen nicht von den Gläubigen übertragen, sondern

ruht auf göttlichem Recht und teilt als Lehrgewalt unfehlbar die rechte Lehre mit. Ihre Spitze ist der Papst, der Nachfolger des Apostelfürsten.

Mit diesen Sätzen hat ein katholischer Dogmenhistoriker der Gegenwart (Batiffol) die Identität von Urkirche und Katholizismus konstatiert. Luther erkannte in der Kirche des Neuen Testaments überhaupt keine empirische Vereinigung und sichtbare Versammlung, keine Korporation weltlichen oder geistlichen Rechts, sondern die unsichtbare Gemeinde der Gläubigen. Er wollte alles widerrufen, was er gesagt habe, wenn jemand ihm zeigen könne, daß die Schrift an irgend einer Stelle von der sichtbaren und der rechtlich, hierarchisch verfaßten Kirche spreche. In der „unsichtbaren“ Kirche, zu der man durch den Glauben gehört, sind alle gleich, alle Priester. Ihr fehlt jede Form des Rechts. Sie kennt nicht Rechtshandlungen, sondern Liebesbetätigungen. Nur der Mangel an Glauben, kein „Bann“ kann von ihr scheiden. So stellt Luther dem katholischen Satz von der sichtbaren und im göttlichen Recht wurzelnden Kirche den Satz von der unsichtbaren, jenseits jeder Rechtsorganisation stehenden Kirche der Glaubenden oder des allgemeinen Priestertums gegenüber.

So haben Katholizismus und Protestantismus die Anschauung von der Kirche zu einer Kardinalfrage des Christentums gemacht. Luther dachte so wenig wie der Katholizismus daran, einem rüchhaltlosen Individualismus das Wort zu reden, dem alles, was Kirche heißt, gleichgültig ist. Innerhalb der Kirche, d. h. jetzt der geistlichen, unsichtbaren Christenheit vergibt Gott reichlich und täglich die Sünden. Die gegenwärtig weit verbreitete Gleichgültigkeit gegen den Kirchengedanken wäre Luther als Glaubenschwäche, ja als Vermessenheit der Vernunft erschienen. Eine Christenheit ohne kirchliches Selbstbewußtsein kennt er nicht; und ihre Geschichte ist Kirchengeschichte, Kampf des „Fürsten dieser Welt“ gegen die Kinder Gottes und die Wahrheit.

Entspricht aber dieser „kirchliche“ Einschlag in der Frömmigkeit der Haltung des Urchristentums? Der bestimmten Antwort, die Katholizismus und Protestantismus gegeben haben, entspricht nicht die Haltung der neueren historischen Forschung. Hier ist sogar die Existenz eines kirchlichen Bewußtseins im Urchristentum ernsthaft angezweifelt worden. Doch auch die heute in der protestantischen Forschung am weitesten verbreitete Annahme weiß von einem kirchlichen Gepräge des Urchristentums wenig zu sagen. Die „Kirchen“ (ἐκκλησίαι) waren örtliche Vereinigungen, Korporationen, also „Gemeinden“. Sie bestanden „autonom“, selbständig neben einander. Ein Gemeindeverband existierte nicht. Jede Gemeinde wählte sich ihre Vorsteher (πρόισται) oder

Bischöfe (ἐπίσκοποι), die vornehmlich mit der Leitung (Administration) der Gemeinde (ἐκκλησία) und der Verwaltung der Gemeindegelder betraut waren, also Administrativ- und Finanzbeamte waren. „Diaconen“, ebenfalls von der Gemeinde gewählt, standen ihnen zur Seite. Diese „Gemeindeverfassung“ — nicht Kirchenverfassung — ist natürlich ein ganz profanes Gebilde, eine Vereinsverfassung. Die „Beamten“ sind so „weltlich“ wie nur je Vereinsbeamte. Geistliche und religiöse Gesichtspunkte fehlen dieser Ordnung vollständig. Sie entspricht ganz den Bedingungen, unter denen sich heute noch Vereinsbildung unter Menschen vollzieht. Die durch sie begründeten Gemeinden sind ganz „natürliche“ Gebilde.

Wären nur sie im Urchristentum nachweisbar, so hätten wir keinen Anlaß, von einer urchristlichen Kirche und einem urchristlichen, kirchlichen Bewußtsein zu sprechen. Wir hätten eine Dokabel (ἐκκλησία), die mit der späteren Bezeichnung für Kirche sich deckt. Wir hätten jedoch keine Kirche; weder im Sinne des Katholizismus, noch der reformatorischen Anschauung. Wir hätten überhaupt keine religiöse Größe vor uns. Der organisatorische Gedanke dieser „Gemeinde“ hat mit Fragen der Religion nichts zu tun. Die Eingliederung in die „Gemeinde“ ist ein weltliches Geschäft. Genau so, wie heute die Bildung einer protestantischen „Kirchengemeinde“ oder die Aufnahme in sie ein nüchterner, rechtlicher Vorgang ist. Sind wirklich die urchristlichen Ekklesien „autonome“ „Korporationen“ — daß die Dokumente eine Mehrzahl von Ekklesien nennen, scheint dies besonders nachdrücklich zu fordern — so sind sie rein weltliche Gebilde mit rein weltlichen Lebensäußerungen. Verwaltung, Aufnahme und Ausschluß können nur weltliches Gepräge tragen. Auch der Ausschluß („Bann“, „Exkommunikation“), der im Rahmen der Gemeindeverfassung lediglich Anwendung der Vereinsgewalt gegen die Vereinsglieder nach Maßgabe des Vereinszwecks ist. Ein solches Verfahren (vgl. Matth. 18₁₀) ist dann ein vereinsrechtliches Disziplinarverfahren. Wie jeder Verein hat also die urchristliche Gemeinde ihre Disziplinargewalt, die sie gegen säumige und unwürdige Mitglieder anwenden kann. Aber stets bleibt es eine weltliche, rechtlich bestimmte Disziplinargewalt. Der Ausgeschlossene ist darum wohl aus der „Korporation“ ausgeschlossen, aber nicht aus der Kirche als einer religiösen Größe. Denn die Korporation ist keine religiöse Größe; und die Ausschließenden sprechen und vollziehen das Urteil in ihrer weltlichen Eigenschaft als Glieder des Vereins und Inhaber der Vereinsgewalt. Nirgends bricht hier ein religiöses Moment durch. In ihrer ganzen religionslosen Nüchternheit steht diese Gemeindeverfassung da.

Auch der „ideale Zusammenschluß“ oder „die ideale Einheit der Gemeinden“ bringt keine religiös kräftige Ergänzung. Sie ist keine unsichtbare Kirche nach Analogie der Anschauung Luthers. Ist die Einzelgemeinde eine weltliche Größe, so liegt auch der ideale Zusammenschluß der Einzelgemeinden im Bereich des Weltlichen. Die ideale Einheit der Gemeinden ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß die Einzelgemeinden Vereinigungen von Christen sind und darum „ideell“ mit einander verbunden sind. Die „Idee“ ist allen gemeinsam und verbindet sie trotz verfassungsrechtlicher Autonomie. Das begründet aber weder eine Kirche noch ein kirchliches Selbstbewußtsein. Auch unsere deutschen modernen Gemeinden würden, vorausgesetzt, daß sie nicht im „Landeskirchlichen“ Verband zusammengeschlossen wären, sondern als freie autonome Vereinigungen neben einander beständen, nicht dadurch „Kirche“, daß sie sich bewußt wären, dieselben „Vereinszwecke“ zu besitzen und derselben Idee zu leben. Auch die durch eine Missionsgesellschaft gegründeten Missionsgemeinden werden nicht dadurch eine Kirche, daß sie denselben geschichtlichen Ursprung und gemeinsame Ziele besitzen. Die „ideale Einheit der Gemeinden“ führt also nicht in den Kirchengedanken hinein, sondern nur an einen Kirchengedanken heran, der bescheiden, aber auch ohne Verständnis für das religiöse Problem schon dort Kirche konstatiert, wo doch nur religiöse Vereine in einem verfassungsrechtlichen Verband sich zusammenfinden. Als ob aus weltlichen Vereinigungen durch weltlichen, profanrechtlichen Zusammenschluß etwas Geistliches und Religiöses werden könnte! Religiöse Verbände schaffen nie eine Kirche; denn sie bleiben in der Sphäre des Natürlichen, während die Kirche durch die Beziehung auf Gott und das Uebernatürliche charakterisiert wird. So wenig wir heute unsere mit dem Namen Kirche geschmückten „Staatskirchen“, „Landeskirchen“ und „Freikirchen“ als Kirche im religiösen Sinn ansprechen oder überzeugt sind, daß sie durch irgend ein verfassungsrechtliches Band Kirche werden, so wenig sind wir berechtigt, die ideale Einheit der urchristlichen Gemeinden auf eine Fläche mit dem Kirchengedanken zu stellen und gar den paulinischen Vergleich der Ecclesia mit dem Leibe Christi auf diese ideale und offenbar unsichtbare Einheit der Gemeinden zu beziehen und nun die Existenz einer unsichtbaren Kirche im Urchristentum zu behaupten. Da jedoch das Bild von der Ecclesia als dem Leibe des Christus eine Kirche als religiöse Größe erkennen läßt, so steht man vor der eigenartigen und nicht ganz behaglichen Nötigung, einen Kirchengedanken feststellen zu müssen, den man mit der angeblich vorherrschenden Bedeutung der Ecclesia nicht innerlich verbinden kann.

So wenig die „ideale Einheit“ der Gemeinden die Anschauung von einer Kirche nahe legt, so wenig tut dies die zweite Ergänzung, die die Gemeintheorie erhalten hat. Man hat, namentlich in der „nachapostolischen“ Schrift: „Lehre der 12 Apostel“ neben der lokalen Gemeindeorganisation eine universalkirchliche Verfassung entdeckt, deren Träger die „Apostel“, „Propheten“ und „Lehrer“ waren. Ihr Auftrag ging nicht auf eine profane Gemeindevahl, sondern auf besondere Begnadigung durch den Geist Gottes zurück, und ihre Zuständigkeit beschränkte sich nicht auf die Einzelgemeinde, sondern galt der ganzen Christenheit. Sie waren vom Geist für ihren besonderen Dienst an der Gesamtheit berufen, waren „Charismatiker“, „Geistträger“. In dieser „universalen Organisation“ äußert sich demnach recht eigentlich die „Kirche“ im Urchristentum. Natürlich nicht, soweit es sich nur um etwas „Gesamtkirchliches“ handelt. Denn das würde nur eine Ueberordnung über die profanen Gemeinden begründen und eine Durchbrechung der grundsätzlichen Gemeindeautonomie bedeuten. Die „Apostel“ wären gleichsam — wie es in der Tat auch ausgesprochen ist — „General- und Missionssuperintendenten“. Eine so begründete universale Organisation ist natürlich nicht kirchlicher als die lokale. Ein „geistliches“ Element taucht wohl in der „pneumatischen“ Begründung auf, d. h. in der Berufung durch den Geist Gottes. Jetzt haben wir „geistliche“ Persönlichkeiten vor uns, die „geistlich“ wirken und als rechte Glieder des Leibes Christi, der Kirche, gelten dürfen. Aber die Kirche irrt hier gewissermaßen nur unsicher über die Szene. Denn dies „universalkirchliche Amt“ wirkt nicht am „Leib Christi“, sondern an den Gemeinden, die ja das Gegenteil einer geistlichen und kirchlichen Größe sind. Und in der universalen Organisation schlechthin — ohne Rücksicht auf den berufenden Geist Gottes — ist es nicht kirchlich, sondern weltlich; so weltlich, wie ein moderner protestantischer Missionsinspektor oder Kirchenpropst.

So wird es begreiflich, daß manche Forscher heute dem Urchristentum nur ein unscheinbares kirchliches Gepräge zu geben gewillt sind. Man sieht in der Tat nur leise Anfänge eines kirchlich bestimmten Denkens. Sie äußern sich schließlich nur in dem — natürlich Unklarheiten erzeugenden — Versuch, die weltlichen Gemeinden unter dem Bilde des Leibes Christi zu betrachten; in der Würdigung einer bestimmten Kategorie von Personen als Geistträger im besonderen Sinn; endlich in der grundsätzlichen Anerkennung aller Christen als „Pneumatiker“, als „geistlicher“ Persönlichkeiten. Aber auf das Ganze gesehen bleibt das Urchristentum „unkirchlich“; und in der „Geistlichkeit“ aller Christen findet wesentlich die individuelle und in individuell

lebhafter Ergriffenheit sich äussernde „Wiedergeburt“ durch den Geist ihren Ausdruck. Die Christen werden nach dieser Ansicht als „Pneumatiker“ zu klassischen Zeugen eines religiösen und hochgespannten Individualismus. Und da Paulus letztlich das religiöse Leben im „Glauben“ verankert, den durch den Glauben und Geist geschaffenen „neuen Menschen“ allmählich den „alten Adam“ überwinden läßt — so wenigstens glaubt man Paulus verstehen zu dürfen — so würden urchristlicher und „reformatorischer“ Individualismus in der Hauptsache sich decken. Da ferner Grundzüge der heutigen protestantischen Kirchenverfassung (d. h. aber einer in der Aufklärung des 18. Jhd.s wurzelnden kirchlichen Organisation) in der „Gemeinderverfassung“ des Urchristentums entdeckt werden, so stellt sich das Urchristentum für diese Betrachtungsweise im Grunde doch als eine recht moderne Erscheinung dar. Religiös und verfassungsgeschichtlich würde es auf den Protestantismus der Gegenwart hinweisen. Der religiöse Grundgedanke der Reformation verknüpft sich darin mit der Verfassungstheorie der Aufklärung, der „natürlichen“ Anschauung von der Entstehung und Gestaltung menschlicher Gemeinschaftsformen.

Freilich ist diese Theorie von Gemeinde und Kirche im Urchristentum von Schwierigkeiten bedrückt. Die Glieder greifen nicht ineinander. Aber über diese Unstimmigkeiten ist man hinweggeglitten, oder man hat sie als unerheblich angesehen. Die Gewißheit, das natürliche Denken auf seiner Seite zu haben und der historisch natürlichsten Annahme zu folgen, schlug die Bedenken nieder, die am Wortlaute der Quellen rege werden mochten. Da ferner das religiöse Vereinswesen im heidnischen Römerreich eine geschichtliche Analogie, wenn nicht gar das geschichtliche Vorbild der ältesten christlichen Vereinigungen, wenigstens außerhalb Palästinas, darbieten zu können schien, so mochte von hier aus gesichert werden, was den christlichen Quellen nicht mit voller Bestimmtheit entnommen werden konnte. So hat sich denn auch die ganz andere Ansicht der Dinge, die der Kirchenrechtslehrer Rudolph Sohm in seinem epochemachenden „Kirchenrecht“ vorgetragen hat und die Adolf Harnack jedenfalls zum Teil und gerade im Hauptgedanken sich aneignete, bisher nicht durchzusetzen vermocht. Die auf dem Boden des römischen Kirchenbegriffs stehenden Forscher haben sie rundweg abgelehnt, da sie den römischen Kirchengedanken gründlich ignoriert. Protestantische Forscher haben ihr zwar Scharfsinn und Solgerichtigkeit in der Durchführung zuerkannt, aber gleichzeitig Mangel an geschichtlichem Verständnis und Sinn für das Natürliche. Die neueren Untersuchungen Harnacks, die doch Sohm sehr entgegenkommen, andererseits freilich der katho-

lischen These von der Existenz eines göttlichen Kirchenrechts im Urchristentum nicht unerhebliche Zugeständnisse machen, sind sogar als glänzende Widerlegung der Darstellung Sohms gewürdigt worden.

Angeichts dieser noch keineswegs geklärten wissenschaftlichen Lage des Problems könnte es bedenklich erscheinen, an diesem Ort sich dazu zu äußern. Wenn aber von vornherein darauf hingewiesen wird, daß es sich um offene und z. T. sehr umstrittene Fragen handelt, so dürfte jedenfalls dem Verdacht gewehrt sein, als sei beabsichtigt, zu kritischer Gefolgschaft aufzurufen. Und da auch auf engem Raum eine positive Darstellung möglich ist, das Problem selbst aber zu den wichtigsten Problemen der ältesten Kirchengeschichte und nun wiederum der Gegenwart gehört, so wird eine Erörterung in diesen Hefen kaum dem Vorwurf sich aussetzen, daß sie etwas Ueberfühnes beginne. Vielleicht könnten die folgenden Zeilen neben der wissenschaftlichen der noch dringender notwendigen kirchenpolitischen Klärung dienen.

II.

Dem Kirchenproblem des Urchristentums ist man bisher durch Aufspüren geschichtlicher und religionsgeschichtlicher Analogien nicht näher gekommen. Die Kirche bleibt eine, wenn auch formell vorgebildete, originelle Schöpfung der ältesten Christenheit. An sich wäre es keineswegs auffallend gewesen, wenn die ältesten Christen sich in ihrer Organisation und im Aufbau der örtlichen Vereinigungen an das zeitgenössische Judentum angelehnt hätten, das wiederum von der Kommunalverfassung der griechischen Städte gelernt hatte. Die Synagogalverfassung des Judentums zur Zeit Christi mochte offenbar alles enthalten, was die Christen brauchen konnten. Hier gab es zunächst die „Synagoge“ oder das „Bet-haus“ (pröseuchē), in dem man zum Gebet und zur Entgegennahme religiöser Unterweisung zusammenkam. Geleitet wurden diese gottesdienstlichen Versammlungen durch den Vorsteher der Synagoge (archisynágōgos), dem ein Diener zur Seite stand. Seine Aufgaben erschöpften sich in der Leitung des synagogalen Gottesdienstes (Gebet, Lesung, Vortrag). Ihm fehlten darum priesterliche Eigenschaften. Neben diese gottesdienstliche Organisation trat die kommunale oder genossenschaftliche, die die Judentum eines Ortes oder Bezirkes nicht als gottesdienstliche, sondern als bürgerliche Gemeinde zusammenschloß (ethnōs, katoikia). Sie wurde vertreten und geleitet durch die „Ältesten“ der Gemeinde (prēsbýtēroi, auch árchōntēs und gērōntēs, wie in den griechischen Städten). Die Gemeinde übertrug ihnen das

Amt, dessen Aufgaben in der Verwaltung und Rechtsprechung bestanden. So stehen zwei Organisationen nebeneinander. Der synagogale Gedanke ist aber doch so lebensvoll, daß gottesdienstliche und bürgerliche Gemeinde zusammenfallen, „Synagogalbezirk“ und „Kommunalbezirk“ sich decken. Sind an einem größeren Ort mehrere Synagogen, so auch mehrere, nebeneinander bestehende bürgerliche Gemeinden.

Dies Bild finden wir nicht im Urchristentum. Wir erfahren nichts von einer christlichen „Synagoge“ als dem offiziellen Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens einer gottesdienstlichen Gemeinde, deren Gliedschaft durch die Gemeindefliste festgesetzt und bekannt wäre. Wir wissen auch nichts von mehreren solchen Matrifelgemeinden nebeneinander in volkreicheren Städten. Wir hören nur von einer Ecclesia zu Thessalonich, Philippi, Korinth, Rom und an anderen Orten. Gelegentlich noch von „Hausgemeinden“; aber sie sind keine Listengemeinden nach Analogie einer kleineren Synagoge neben der Hauptsynagoge (vgl. S. 32 f.). Ebenso wenig wird eine kommunalrechtliche Organisation neben der gottesdienstlichen angedeutet. Wir finden weder die Amtstitel noch die den Beamten zugewiesenen Aufgaben. Selbst wenn — was noch dahingestellt bleiben muß — die „Vorsteher“ der christlichen Ecclesien gewählte Gemeindebeamte waren, so hat ihnen doch die wichtige Aufgabe der Rechtsprechung nicht obgelegen. Vollends erscheinen sie nicht als Kommunalbeamte neben dem gottesdienstlichen Beamten. Auch nicht die leiseste Spur der spätjüdischen Trennung und Verbindung der gottesdienstlichen und bürgerlichen Gemeinde ist zu erkennen. So fehlen gerade die bezeichnenden Merkmale der spätjüdischen Synagogalverfassung. Die scheinbar natürlichste Annahme findet keine Bestätigung durch die erhaltenen Nachrichten. Das ist übrigens nicht auffällig. Der Gegensatz der Christen gegen das Judentum legte eine bewußte Nachahmung der Synagogalverfassung nicht gerade nahe. Und der Glaube, daß in nächster Zukunft Christus wiederkommen werde, um das „Reich“ aufzurichten, enthielt keinen Impuls zur Begründung eines „Kommunalverbandes“ mit Verwaltungs- und Gerichtsverfassung.

Seitdem man einen klaren Einblick in die spätjüdische Verfassung gewann, wurde die Neigung, sie zum Vorbild der urchristlichen Organisation zu machen, stark abgeschwächt. Man machte nun den an sich ebenfalls historisch möglichen Versuch, durch den heidnischen Kultverein die urchristlichen Vereinigungen zu erklären. In allen Teilen des Reichs bestanden Kultvereine, deren Verfassung Korporationsverfassung war, die ihre „Generalversammlung“ und ihren „Auschuß“, ihr Ältestenkollegium („Se-

natoren", ordo) hatten, ihren religiösen Mittelpunkt und gemeinsame Mahlzeiten religiösen Charakters. Was konnte näher liegen, als hier das Vorbild zu suchen? Der rechtliche Zusammenschluß der Christen eines Ortes zu einem collegium (Verein) hat in der Tat nicht nur als historisch wahrscheinlich, sondern auch als politisch notwendig gegolten. Auf diese Weise konnten die christlichen „Gemeinden“ dem Staat gegenüber sich als erlaubte Korporationen hinstellen. Heidnische Beobachter hätten auch wirklich in ihnen korporativ verfaßte Kultvereine (thíasoi) erkannt, mit einem thiasárchēs (Kultvorsteher) an der Spitze. So scheint die Beweiskette geschlossen zu sein.

Aber doch nur scheinbar. Die von heidnischen Schriftstellern vorgenommene Einreihung der christlichen Gemeinden in die Gesellschaftsform der Kultvereine ist erst im 2. Jhd. nachweisbar, für die älteste Zeit darum nicht unvermittelt zu verwerten. Wichtiger ist aber, daß wir Urteile draußen Stehender vor uns haben. Für sie war es natürlich, unter der ihnen bekannten Form der Organisation religiöser Genossenschaften auch die christlichen Vereinigungen zu betrachten, zumal ihre Kenntnisse vom Christentum herzlich dürftig waren. Die heidnischen Zeugnisse sind darum an diesem Punkt recht wertlos und unter keinen Umständen maßgebend. Um so weniger, als die Ekklesien nicht dem Bilde der Kultvereine entsprechen. Der Kult des Mithra z. B., der mit dem christlichen Kult zeitweilig konkurrieren zu können schien, verteilte seine Mitglieder auf mehrere Bruderschaften, wenn die Zahl der Anhänger ein bestimmtes Maß überschritt. Er kannte also mehrere Bruderschaften neben einander, gleichsam neben einander bestehende Matrifelgemeinden. Die urchristlichen Quellen schließen jedoch eine solche Organisation aus. Daß vollends die urchristlichen Ekklesien als Korporationen (collegia) anerkannt gewesen wären und nun den Rechtsschutz des Staates genossen hätten, ist erst recht ausgeschlossen. Verbotene Religionen konnten nicht unter dem Schutz des Vereinsrechts Eingang und Verbreitung finden.

Damit ist allerdings noch nicht bewiesen, daß sie nicht Bildungen oder Korporationen eigenen Rechts gewesen wären. Charakteristisch für das Recht ist ja nicht der Zwang oder die Sicherung der Rechtsforderung durch die staatliche Gewalt. Recht ist schon dort vorhanden, wo auf Grund eines formellen, einmal festgesetzten Tatbestandes Ansprüche gestellt und Forderungen erhoben werden können. Ob sie verwirklicht werden können, ist keineswegs unwichtig, aber doch eine Frage zweiten Ranges. Geschaffen wird das Recht durch formelle Normen, auf die man künftig zurückgreifen kann und die nicht durch Einwendungen sachlicher

Natur, sondern nur durch Festsetzung neuer Normen unwirksam zu machen sind. Darum hätten auch die christlichen Ekklesien ohne Rücksicht darauf, ob der Staat sie anerkannte oder nicht, als Vereine eigenen Rechts sich zu organisieren vermocht. Die christliche Ekklesia wäre dann eine des staatlichen Rechtsschutzes entbehrende und als Verein nicht anerkannte christliche Korporation (collegium, corpus) oder „Gemeinde“ gewesen, mit dem Recht und der Vereinsgewalt, die jede Vereinigung durch sich selbst hat, unabhängig von Staat und Obrigkeit.

Die Selbstbezeichnung *ekklesiá* weist jedoch nicht zwingend auf eine korporative Gemeindeverfassung hin. Den Namen fanden die Christen vor; und zwar in einer Bedeutung, die nicht sonderlich geeignet war, die Grundlage für Vereinsbildungen abzugeben. Nur ganz selten wird in den nichtchristlichen Quellen der Kaiserzeit das Wort *ekklesiá* im Sinn einer Vereinsversammlung gebraucht. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet es jedoch eine Volksversammlung. Im „klassischen“ Zeitalter des Griechentums war die *ekklesiá* die in feierlicher Form zusammenberufene Versammlung der freien Bürger der Republik, die Versammlung der „Aufgebotenen“ (*ekkletói*), die „regierende Volksversammlung“. Für Vereinsversammlungen hatte man die Bezeichnung *agorá*, *tò koinón*, *synagógē*, *synódos* u. ä. Im hellenistischen Zeitalter können auch andere Versammlungen des „Volkes“, z. B. die Festversammlung im Theater, Ekklesien genannt werden. Aber auch sie sind Volksversammlungen, nicht Vereinsversammlungen. Hier wird nun auch deutlich, daß bestimmte Rechtsvorstellungen mit dem Begriff nicht mehr unmittelbar verbunden sind. Denn nun beherrscht ja das Bild einer festlich feiernden Menge die Vorstellung. Zurückgetreten ist der Gedanke an eine feste Rechtsgröße auch dort, wo die *ekklesiá* einen Volksauflauf oder eine nicht ordnungsmäßig zusammenberufene Volksversammlung bezeichnet. Das ist z. B. Apostelgesch. 19^{32. 41} der Fall. Dieser von der Anklage auf Aufruhr bedrohten Volksversammlung (*ekklesiá*) steht die legitime Volksversammlung (*ennomós ekklesiá*) gegenüber. Schloß also ein Heide sich einer christlichen Ekklesia an, so war dank dem Sprachgebrauch dieser Anschluß nicht unvermeidlich von der Vorstellung begleitet, daß er einer Korporation oder einem Verein beigetreten sei. Ja selbst wenn er in der christlichen Ekklesia überhaupt keine Rechtsgröße kennen lernte, so brauchte dies ihn nicht unbedingt zu befremden. Denn schon als Heide hatte er den Begriff als bestimmten Rechtsbegriff sich auflösen gesehen. Doch auch der Christ werdende hellenistische Jude wurde nicht genötigt, die neue Gemeinschaft unter dem Gesichtspunkt der Korporation zu betrachten. Denn aus der Septua-

ginta, der griechischen Uebersetzung und Ueberarbeitung des Alten Testaments war ihm die *ekklēsia* als Bezeichnung für das Volk Gottes bekannt. Die Synagoge war der Gemeindevorstand, die *Ekklēsia* aber das auserwählte Volk, das vor Gott versammelte Volk des Heils; kein Verein, sondern die „ideale Gesamtgemeinde Israels“. Weder Heiden noch Juden waren darum genötigt, ihren Hinzutritt zu der christlichen *Ekklēsia* als einen Uebertritt in einen Verein zu deuten. Das ist immerhin ein Ergebnis, das man sich merken darf, mag es auch noch unbestimmt sein und der außerchristlichen Geschichte des Begriffs keine ganz sichere Linie entnehmen.

III.

Der nichtchristliche Sprachgebrauch für *Ekklēsia* legte die Uebersetzung Volksversammlung nahe. Dem widerstreben die urchristlichen Quellen nicht. Sie lassen sogar den Versuch, in der *Ekklēsia* ausnahmslos eine Ortsgemeinde zu erblicken, als einen Gewaltstreich erkennen. Wenn Paulus schreibt, er habe die *Ekklēsia* Gottes verfolgt (I Kor. 15⁹; Gal. 1¹³), so heißt das natürlich nicht, er habe eine christliche Ortsgemeinde verfolgt. Dann hätte er sie näher bezeichnen müssen. Er hätte sie als weltlichen Verein auch nicht in ein Hörigkeitsverhältnis zu Gott bringen, d. h. unter einem religiösen Gesichtspunkt betrachten können. So kann hier Paulus nur die Verfolgung der Kirche Gottes sich zum Vorwurf gemacht haben. Man darf auch „Kirche Gottes“ nicht farblos durch „Christen“ ersetzen. Nicht daß er Träger des Christusnamens verfolgt hat, rechnet er sich zur Sünde an, sondern daß er gegen diejenigen gewütet hat, die Gott gehören, also sein vermeintlicher Kampf für Gott ein Kampf gegen Gott war. Die „Kirche Gottes“ ist darum das „Volk Gottes“, die von Gott erkorene Schar, eine ganz religiöse Größe. Die Vorstellung einer rechtlichen Organisation nach Analogie eines Kultvereins oder einer Synagogalgemeinde wäre hier ganz unangemessen. Eine religiöse, nicht profanrechtliche Größe steht auch vor uns, wenn Paulus von den Korinthern fordert, daß sie der *Ekklēsia* Gottes keinen Anstoß geben (I Kor. 10³²). Da die Korinther hier Juden und Heiden ausdrücklich gegenüber gestellt werden, ist vollends deutlich, daß die beiden alten Völker durch ein neues, drittes Volk, das Volk Gottes abgelöst sind. Dem profanen Auge ist die christliche *Ekklēsia* natürlich eine „Versammlung“ neben anderen. Aber wer so urteilt, trifft die Sache nicht, so wenig Paulus die Sache traf, als er die christliche „Versammlung“ verfolgte. Wer nicht an die Maßstäbe der „Heiden“ und „Juden“ gefesselt ist, sondern mit geistlichem Auge zu sehen

vermag, erkennt in der neuen Ekklesia das Volk Gottes selbst. In dieser entschlossenen religiösen Deutung, die allein der Wirklichkeit gerecht wird, ist natürlich ein ungeheurer Anspruch beschlossen. Denn sie entkleidet alle nichtchristlichen „Versammlungen“ und „Vereine“ des religiösen Charakters und behält ihn ausschließlich der christlichen Ekklesia vor. Je deutlicher aber dieser Anspruch wird, desto inhaltloser und wertloser wird die Ekklesia als Ortsgemeinde. Religiöse Bedeutung hat nur die Ekklesia als „Kirche“ oder „Volk Gottes“. Und sofort stehen wir dann vor einem ganz ausgeprägten religiösen Selbstbewußtsein, das zu übersehen schlechterdings unmöglich sein sollte.

Mit dem bisher Gesagten ist jedoch noch kein sicheres Urteil über den Charakter der örtlichen Vereinigung gewonnen. Paulus konnte sich sehr wohl als Verfolger der Kirche Gottes anklagen, ohne den einzelnen örtlichen Vereinigungen den Titel Kirche zuzusprechen. Hier konnten „wahre“ und „falsche“ Christen nebeneinander sitzen. Die Kirche als religiöse Größe wäre dann die unsichtbare Gemeinschaft der „wahrhaft Gläubigen“. Pauli Verfolgung hätte recht eigentlich dieser unsichtbaren Kirche Gottes gegolten, die er jedoch nur treffen konnte, indem er zum Schlage gegen die empirischen sichtbaren „Gemeinden“ ausholte. Diese unsichtbare Kirche würde alsdann einer Organisation der empirischen Christenheit in Ortsgemeinden nicht im Wege stehen. Wir erhielten nun doch das bekannte moderne Bild. Und die gegenwärtig im Protestantismus weit verbreitete Annahme, daß die rechtlich verfaßte Kirche „Leib und Organ der Kirche“ sei, „Hilfe und Stütze“ der geistlichen oder unsichtbaren Kirche, würde „Schriftgrund“ haben.

Immerhin wäre es jedoch merkwürdig, daß Paulus durchgängig darauf verzichtet, die Kirche des Glaubens und die Gemeinde sprachlich zu unterscheiden, was an sich möglich gewesen wäre. Bedient er sich also grundsätzlich einer ganz unzweifelhaft religiösen Bezeichnung auch dort, wo empirische, örtliche Vereinigungen ins Auge gefaßt sind, so sind sie ihm nicht als profane Gebilde beachtenswert erschienen, sondern als Darstellungen der religiösen Größe, deren Namen sie tragen: der Kirche Gottes. Paulus kann darum von einer Ortsekklesia als der Darstellung der Kirche Gottes reden; aber auch von vielen Ekklesien in demselben Sinn. Die Mehrzahl enthält darum durchaus keinen Hinweis auf „Gemeinden“. Die Beobachtung war richtig, daß Paulus die örtliche Vereinigung Ekklesia nenne. Falsch aber war es, nun alsbald eine Gemeindeverfassung zu konstatieren. Denn in der Ortsgröße als Kirche sind die Beziehungen auf den Gemeindegedanken ausgeschaltet. Darstellungen der Kirche sind

überall dort, wo man sich zu dem Christus bekennt und „in seinem Namen versammelt“ ist. Darum schreibt Paulus an die Kirche Gottes in Korinth, nicht an die Gemeinde. Als solche wäre sie religiös gleichgültig. Als Kirche oder Volk Gottes aber hebt sie sich scharf ab vom Volk der Juden und Griechen und ist ganz „geistlich“, allem „Weltlichen“, also Jüdischen und Heidenischen entgegengesetzt. So gibt es Darstellungen der Kirche Gottes (ἐκκλησία) in Judäa (I Thess. 2¹⁴), in der Heidenwelt (Röm. 16⁴), in der Welt überhaupt (Röm. 16¹⁸, I Kor. 7¹⁷). Nirgends werden wir auf Gemeinden geführt, überall auf Erscheinungen der Kirche Gottes. Paulus hat darum auch direkt die Kirche Gottes selbst verfolgt, nicht die christlichen Gemeinden, um durch deren Verfolgung indirekt das eigentliche Uebel, die unsichtbare Kirche zu vernichten.

Die paulinischen Aussagen sind nun freilich nicht ohne weiteres maßgebend für das Urchristentum überhaupt. Aber sie sind die einzigen unmittelbaren Zeugnisse der urchristlichen Zeit. Der Historiker ist darum in erster Linie auf sie angewiesen. Rückschlüsse aus späteren Quellen verdienen nicht größeres Vertrauen als Folgerungen aus den paulinischen Angaben. Die Fehlerquellen werden sogar größer. Denn es können spätere Entwicklungsstufen in die urchristliche Zeit zurückdatiert sein. Und die Zeugnisse stammen nicht von Männern, die wie Paulus die christlichen Bruderschaften im Osten und Westen des Reichs, von Arabien und Jerusalem bis nach Rom hin von Angesicht zu Angesicht gekannt haben. Das historisch zuverlässigere Zeugnis bleibt im Vergleich mit anderen immer das paulinische. Darum ist auch der Rückschluß aus paulinischen Angaben hier der historisch zuverlässigste. Auch die bekannten Worte Matth. 18¹⁵⁻¹⁸ haben rein geschichtlich angesehen keinen höheren Quellenwert als Pauli Worte. Denn in der uns vorliegenden Fassung gehören sie der nachpaulinischen Zeit an. Aber selbst wenn sie restlos den paulinischen Aussagen gleichwertig wären, so würde doch das bisher formulierte Ergebnis nicht erschüttert. Freilich kann man zu der Ekklesia reden („sage es der Ekklesia“). Aber wenn die Ekklesia eine Ortsekklesia war, so war sie eben eine empirische Größe. Vertliche Größen und korporative Größen sind jedoch nicht Wechselbegriffe. Im Text müßte der korporative Charakter der Ekklesia ausdrücklich hervorgehoben sein, damit die Ekklesia als Gemeinde erkannt werden könnte. Da dies nicht der Fall ist, so deckt sich Pauli Charakteristik mit derjenigen von Matth. 18¹⁵ ff. Wir haben jetzt erst recht keinen Grund, Rückschlüssen aus paulinischen Angaben mit besonderem Mißtrauen zu begegnen. Mit dem Vorbehalt, der historischen Folgerungen gegenüber stets geboten ist, dürfen wir darum Pauli Mitteilungen

zugleich als Quelle für die Erkenntnis der gesamten urchristlichen Anschauung von der Ekklesia verwerten. Zumal keine Wendung seiner Briefe verrät, daß wir ein dem paulinischen Missionsgebiet eigentümliches Gebilde vor uns haben. Er redet von den Ekklesien in Judäa genau so, wie von den Ekklesien der Heiden. Im ersten Brief an die Korinther zeichnet er genau dasselbe Bild von der Ekklesia wie im Brief an die Römer (I Kor. 12²⁸ ff., Röm. 12³ ff.). Die römische Ekklesia war aber ebensowenig eine Gründung Pauli wie die Ekklesien in Judäa es waren.

So bleibt uns nur übrig, an Paulus uns anzuschließen. Dem steht auch die „Urgemeinde“ nicht im Wege. Man möchte ihr freilich eine Sonderstellung in der urchristlichen Geschichte zuerkennen. Spätestens nach der herodianischen Verfolgung habe sie sich an die herrschende jüdische Verfassung mit Hohenpriester und Synedrium angelehnt. Aber die zunächst besten Quellen, die paulinischen Briefe, wissen davon nichts. Die Ekklesia in Jerusalem steht auf derselben Fläche wie die Ekklesia in Korinth. Auch die Apostelgeschichte berichtet nicht von einer Ausnahmestellung. Die späteren Nachrichten aber, die legendarischen Charakter tragen, können natürlich nicht gegen Mitteilungen des urchristlichen Zeitalters ausgespielt werden. Endlich können überlieferte Tatsachen, auf denen die Legende sich aufbaut, in falsche Beleuchtung gerückt sein. Jakobus 3. B. soll eine „monarchische Gewalt“ besessen haben. Aber das kann schon eine spätere rechtliche Umdeutung seines hohen Ansehens sein. Angesehene und „geehrte“ Männer gab es viele in den urchristlichen Ekklesien. Deren Autorität war jedoch nicht rechtlich begründet, sondern geistlich. Die in ihnen wirksame Gewalt des Geistes Gottes, nicht ein Recht, verleiht ihnen ihr Ansehen (vgl. IV.). Der spätere Katholizismus, der die Autorität rechtlich begründete, konnte sehr wohl die richtige Ueberlieferung vom Ansehen Jakobi in eine „monarchische Gewalt“ umdeuten, also ungewollt die Ueberlieferung fälschen. Alles hängt hier an der Begründung. Die „monarchische“ Stellung Jakobi kann ebenso leicht paulinisch wie katholisch erklärt werden.

Die Behauptung, daß Jerusalem eine Ausnahme mache, ist demnach zurückzustellen. In erster Linie müssen wir die Darstellung aus dem paulinischen Material aufbauen. Ekklesia oder Kirche ist demnach das an den verschiedenen Orten „im Namen“ Jesu versammelte Volk Gottes. Die später durch den Katholizismus eingeleitete, vom Protestantismus durchgeführte und dem modernen Protestantismus selbstverständliche Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche ist darum dem Urchristentum fremd. Es hat den heute geläufigen Begriff einer unsichtbaren Kirche überhaupt nicht bilden können. Denn wo „zwei

oder drei" im Namen Jesu versammelt sind, ist ja die Kirche Gottes vorhanden. Sie ist also sichtbar, wie andere Ekklesien es ebenfalls sind; so sichtbar wie der zusammengelaufene Volkshaufen in Ephesus. Die Sichtbarkeit ausdrücklich hervorzuheben war nicht nötig. Denn was selbstverständlich ist, betont man nicht.

Der formelle Zusammenhang des Katholizismus mit dem Urchristentum wird schon hier deutlich. Beiden steht die Sichtbarkeit der Kirche fest. Freilich ist auch die Urkirche in gewisser Beziehung unsichtbar. Daß sie Gottes Kirche ist, kann natürlich nicht gesehen werden. Sichtbar ist sie als Versammlung; unsichtbar als Versammlung Gottes. Man muß „wiedergeboren“ sein, „Kind Gottes“ geworden sein, den „Geist Gottes“ erhalten haben, um die Ekklesia als Gottes Ekklesia würdigen zu können. Insofern ist aber auch die katholische Kirche bis heute unsichtbar. Sie ist eine sichtbare Institution. Daß aber diese Institution göttlich ist, daß die Bischöfe einen übernatürlichen Amtsgeist besitzen, daß die „Saakramente“ übernatürliche Kräfte vermitteln, kurz, daß diese sichtbare Kirche die Kirche Gottes ist, ist nur dem offenbar, der „glaubt“. Auch der Katholizismus stellt wie das Urchristentum den Satz von der Kirche unter das religiöse Urteil. Die urchristliche Formulierung wird also vom Katholizismus formell unverändert aufgenommen. Luther hegte, wie wir sahen, die Besorgnis, daß man dem Katholizismus wieder Raum geben müsse, wenn der Satz von der Sichtbarkeit der Kirche als schriftgemäß erwiesen sei. Da er Sichtbarkeit und katholisch=hierarchische Gliederung als Wechselbegriffe betrachtete, wird seine Schlußfolgerung begreiflich. Sie ist aber irrig. Denn eine nicht hierarchisch gegliederte Versammlung kann ebenso wohl sichtbar sein wie eine hierarchisch gegliederte. Und was bisher als sichtbare Darstellung der Kirche Gottes an den einzelnen Orten sich uns zu erkennen gab, fiel noch in keiner Weise mit der katholischen Theorie zusammen. Nur ein Rahmen ist gefunden, in den möglicherweise der Katholizismus hineingestellt werden kann. Diese Möglichkeit ist aber nicht grade wahrscheinlich. Denn wenn Gottes Kirche dort ist, wo zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind, so taucht vor unseren Augen trotz der Sichtbarkeit der Kirche jedenfalls nicht das Bild der katholischen hierarchischen Kirche auf.

Nun jedoch wird die Vorstellung befremdlich. Die Kirche ist weder unsichtbar im Sinne des Protestantismus noch deckt sie sich als sichtbare Größe ohne weiteres mit der katholischen Kirche. Und auch einer Gemeinde soll man sie nicht gleichsetzen dürfen. Diese Sätze scheinen in ein Labyrinth zu führen. In der Kirche eine unsichtbare Gesinnungsgemeinschaft zu erkennen, würde keine Mühe bereiten. Das wäre sehr „modern“ gedacht. Mit dem

Katholizismus in der Kirche eine sichtbare göttliche Heilsanstalt zu erkennen, in der Gute und Böse leben, in der die empirische Christenheit zusammengeschlossen ist, würde ebenfalls keine Schwierigkeiten bereiten, sobald man sich erst an katholisches religiöses Denken gewöhnt hat, das Vermittelung des Heils durch geweihte Personen und Rechtsgehorsam fordert. Man sähe hier sogar den „Wirklichkeitsinn“ gewahrt, der die empirische Christenheit in ihrer ganzen Gebrechlichkeit vor sich sieht. Die urchristliche Kirche aber weder als unsichtbar noch als sichtbar im Sinne des Katholizismus noch als korporative Größe zu deuten, scheint der Utopie nahe zu kommen oder den ältesten Christen jeden Wirklichkeitsinn abzuspochen. Denn ist die Christenheit eines Ortes wirklich sichtbare Darstellung der Kirche Gottes, so müßte sie über die Sünde des empirischen Menschen hinweggesehen und eine Heiligkeit sich zugesprochen haben, die man nur als Annäherung oder Illusion würde beurteilen können. Da nun Paulus allem Anschein nach die Tatsache der Sünde im Christenleben stark unterstreicht, so taucht das Problem der Kirche aufs neue auf.

Doch selbst wenn dies richtig ist, würde dem Satz von der sichtbaren Kirche nichts abgebrochen werden können. Denn er ist in den Quellen unmißverständlich enthalten. Man würde darum im besten Fall auf den katholischen Gedanken geführt, daß die Kirche Gotteswürdige und unwürdige Glieder umfaßt. Diese Folgerung wäre jedoch von sachlich einschneidender Bedeutung und würde uns nun wirklich dem Katholizismus bedenklich nahe bringen. Aber Paulus bestimmt nirgends die Kirche als die übernatürliche Heilsanstalt, die Gute und Böse umspannt. Es wäre in der Tat ein befremdlicher Gedanke, in der Kirche die Darstellung des Volkes Gottes zu erblicken und dies Volk nun doch in Heilige und Unheilige aufzuteilen. Das „geistliche Israel“ wird Juden und Heiden gegenübergestellt und soll nun doch selbst wieder „Juden und Heiden“, ein Israel „nach dem Fleisch“ in seiner Mitte bergen. Das wäre eine schwer glaubhafte Annahme. Ist wirklich die Christenheit eine konkrete Wirklichkeit, das sichtbare Volk Gottes, so wird die Kirche als die Gemeinschaft der Guten und Bösen problematisch. So ständen wir wiederum vor dem Mangel an Wirklichkeitsinn im Urchristentum oder vor einem ungeheuren Idealismus, der alle Gebrechen der Gegenwart vor der lebhaft vorgestellten Vollendung verschwinden sieht.

Paulus hat in der Tat die Christen als „Heilige“ angeredet. Modernes Denken hat daraus eine „prinzipielle“ Heiligung gemacht, eine „religiöse“ Heiligung als Anerkennung durch Gott trotz vorhandener Sünde, eine Heiligung im „Lebenszentrum“, die allmählich kraft täglicher Buße und Kreuzigung des alten

Adam den „neuen Menschen“ schafft. Die Kirche als sichtbare Darstellung des Volkes Gottes konnte demnach nur die Darstellung derer sein, die grundsätzlich Gottes Gnadenurteil empfangen haben, tatsächlich aber „arme Sünder“ sind und bleiben.

Im Munde Pauli wäre dies jedoch eine merkwürdige Äußerung. Die empirische Christenheit ist Gottes heiliges Volk, „Gottes Aufgebot“ (ἐκκλητοὶ θεοῦ). Aber der einzelne Christ ist ein armer Sünder, der die Erlösung von der Sünde erst erlebt, wenn er vom „Sündenleib“ befreit ist. Ferner: wäre die Christenheit nur der Ausschnitt aus der Menschheit, über den Gott sein „rechtfertigendes“ Urteil gesprochen, so wäre die Kirche — die ja sichtbar ist — entweder gut katholisch die Arche Noäh, die reine und unreine Tiere enthält, das Haus Gottes, das Gefäße der Ehre und Unehre besitzt, der Leib Christi, der würdige und unwürdige Glieder hat, der „uneigentliche Leib“ Christi (corpus permixtum), oder sie wäre eine so weltliche Größe wie eine protestantische „Landeskirche“ oder eine konsequent nach modernem Vereinsrecht konstituierte „Freikirche“.

Beidem widerstreben die vorhandenen Zeugnisse. Das sichtbare „geistliche“ Volk der Christen ist vom übernatürlichen, göttlichen Geist (pneuma) erfüllt und geleitet, heilig der Wirklichkeit nach. Augenfällig sind die Wirkungen des Geistes in der Christenheit. Die Weissagung des Propheten Joel ist erfüllt, der neue Bund verwirklicht. Mit dem Besitz des himmlischen und heiligen Geistes sind Angeld und Anbruch der Endvollendung gegeben, die Neues über das Pneuma hinaus nicht bringen kann. Das ist nicht eine individuelle enthusiastische Ueberzeugung Pauli und einiger Christen aus dem paulinischen Kreis, sondern Gemeingut des Urchristentums. Auch mit den „Säulen“ in Jerusalem weiß sich Paulus in allem wesentlichen in Uebereinstimmung. Wie Jesus das „Sündige hinfort nicht mehr“ verlangte, so forderte auch die urchristliche Missionspredigt das Entweder — Oder. Die Aufnahme in die Christenheit ist eine Absage an den Teufel und seine Werke und die Verpflichtung zu einem heiligen Lebenswandel. Wandel im Fleisch und Wandel im Geist schließen einander aus. Ist der Christ Träger des Pneuma, so ist er von der Sünde losgelöst, Genosse der messianischen Zeit. Die Sünde liegt hinter ihm, er ist erlöst, bekehrt, wiedergeboren. Er ist fromm, gerecht, untadelig. Von Paulus können dies die Thessalonicher bezeugen; aber auch Gott selbst (I Thess. 2₁₀). Die Möglichkeit des Sündigens besteht allerdings. Aber der im Christen wohnende heilige Geist bewahrt diejenigen, die nüchtern und wachsam sind, und schafft alles Gute. Die Christen ihrerseits schärfen einander das Gewissen, ohne von der empirischen Sündhaftigkeit als selbstver-

ständlicher Beigabe des Lebens im Fleisch überzeugt zu sein. Nirgends sagt Paulus, daß die Christen arme Sünder seien, täglich viel sündigen und täglich den „neuen Menschen“ müssen auf-
erstehen sehen. Paulus ist sich keiner Fehler bewußt (I Kor. 4₄). Wohl steigen die Versuchungen immer wieder auf. Das heißt aber nicht, daß die Sünde eine bleibende Rolle im Christenleben spielt. Denn die Versuchungen oder der stete Kampf um Behauptung der sittlichen Reinheit sind noch nicht die Sünde selbst. Die Sünde will ja erst Wirklichkeit werden, kann aber niedergehalten werden. Von unvermeidlichen Niederlagen hören wir nicht, wohl dagegen, daß die Christen tatsächlich „abgewaschen“ und entschündigt sind (I Kor. 6₁₁). Buße und Beteuerung sind ein radikaler Einschnitt im Leben. Hinfort ist man verpflichtet, geistlich zu wandeln. Durch die Taufe sind die alten Sünden vergeben, und der Getaufte ist entschündigt. Nun hat er die Sünde zu meiden. Man hat Paulus eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Taufe nachgesagt. Als ob die grundsätzliche Würdigung der umfassenden Bedeutung der Taufe Röm. 6 nicht von ihm stammte! Hier ist doch die Taufe das große Entsündigungsmysterium, das als Taufe in den Tod Christi den Täufling aus der Welt und der Sünde heraushebt (Röm. 6₄ Kol. 2₁₂) und die „Neuheit“ des Lebens begründet. Die Taufe symbolisiert keinen „dauernden Taufprozeß“. Davon weiß weder das Urchristentum etwas noch der ihm folgende Frühkatholizismus. Die Taufe tilgt vielmehr die vorangegangenen Sünden, übermittelt den Geist und legt die Verpflichtung zum sündlosen Leben auf. Kein Echo eines urchristlichen Rufs, der die Forderung einer dauernden Taufbuße zum Inhalt hätte, wird im Frühkatholizismus vernommen. Durch das Wasser wird man gerettet; durch das Taussiegel vor den tödlichen Dämonen geschützt und durch den „Geist“ in heiliges Leben geführt. Die Taufe ist das Tor, durch das man in die Kirche gelangt. „Wer glaubt und getauft wird“, d. h. Glied der Kirche wird, „der wird selig“. In der Anerkennung der grundlegenden Bedeutung der Taufe sind Urchristentum und Frühkatholizismus einig. Das wird auch nicht durch I Kor. 1₁₇ in Frage gestellt. Diesem Wort ist eine ganz falsche Beziehung gegeben worden. Paulus sagt nur, es sei nicht sein „Beruf“, zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen. Das zeugt ebensowenig von Gleichgültigkeit gegen die Taufe, wie wenn ein moderner Evangelisationsprediger erklären würde, sein Beruf sei nicht das Taufen, sondern die Erweckungspredigt. Wenn aber Paulus sich freut, in Korinth nur wenige getauft zu haben, so tut er es, weil nun nicht auch er mit scheinbarem Grund zum Haupt einer Partei gemacht werden kann. Die grundsätzlichen Erwägungen von

Röm. 6 werden demnach von der Bemerkung I Kor. 1¹⁷ überhaupt nicht berührt. Die einschneidende Bedeutung der Taufe bleibt gewahrt. Die Kirche Gottes ist in der Tat die Versammlung der Entzündigten und zu heiligem Leben Verpflichteten. Paulus duldet darum auch nicht Sünder als Glieder der Kirche Gottes. Wer sündigt, gehört nicht zur Kirche. Man geht ihm aus dem Wege (Röm. 16¹⁷). Weder Tischgemeinschaft noch Verkehr soll man mit ihm pflegen. „Makel und Runzel“ müssen der Kirche fremd bleiben.

Das ist nun doch eine befremdliche, heute auch nicht allgemein als paulinisch anerkannte Vorstellung. Die katholische Forschung lehnt sie ab, weil sie für das Beichtsakrament keinen Raum hat und die sichtbare Kirche nicht als uneigentlichen Körper Christi verstehen lehrt. Viele protestantische Forscher erblicken in ihr eine Verstiegtheit, die schon an Röm. 7 scheitere, an der plastischen Schilderung von der Macht der Sünde im Wiedergeborenen. Nur in den Kreisen des Gemeinschaftschristentums begegnet man auf breiterer Basis einem Verständnis für die soeben entwickelte urchristliche Anschauung von der Heiligkeit der Christen und der Kirche. Aber die Dogmatik des Gemeinschaftschristentums ist „sektiererisch“. Wie sollte ferner derselbe Apostel, der der Herold des kein Verdienst verlangenden barmherzigen Gottes war, der geschworene Gegner eines jeglichen Pharisäismus, Vorstellungen Worte gegeben haben, die gleichsam „Werkeheiligkeit“, eine Heiligkeit des werktätigen Lebens zum Inhalt haben?

Das ist in der Tat auffällig. Der formelle Widerspruch zu den bekannten Formulierungen Luthers, z. B. im kleinen Katechismus, ist offenkundig. Noch auffälliger wird dies Ergebnis, wenn man sich den formellen Einklang mit dem Katholizismus zum Bewußtsein bringt. Luther hätte vermutlich einer solchen Darstellung den Vorwurf gemacht, daß sie die pharisäisch-katholische Werkgerechtigkeit anerkenne. Schon die Anerkennung einer sichtbaren Kirche galt ja als ein Zugeständnis an den Katholizismus. Aber trotzdem! Röm. 7 darf nicht als eine Schilderung von der Macht der Sünde im Wiedergeborenen verstanden werden, sondern will gemäß Röm. 6 zeigen, welcher Sündennot die Taufe und das Christenleben ein Ende machen. Mit der späteren und modernem Empfinden nachgebenden Auslegung von Röm. 7 allein wäre es auch gar nicht getan. Der Satz von der Sichtbarkeit der Kirche stände immer noch wie ein Felsblock im Wege. So bleibt die Ecclesia die Kirche der Heiligen¹⁾.

1) Diese Tatsache hat übrigens so nachhaltig gewirkt, daß in dem späteren Kerygma (Predigt) Petri die Kirche eine Kirche der Guten ist, die gerettet werden sollen. Die richtige Erinnerung an den

Die Erkenntnis, daß die Christenheit die sichtbare Kirche der Heiligen ist, verleiht nun der Auffassung von der Kirche eine Geschlossenheit und Straffheit, wie sie nur noch der Katholizismus besitzt. Als die Stätte, in der das göttliche Pneuma sich entfaltet und wirkt, gewinnt die Kirche einen übernatürlichen Charakter und damit zugleich eine Ausschließlichkeit, wie sie modernes, relatives Denken nie statuieren würde. Indem Geist und Kirche auf einander bezogen werden, wird die Kirche, die ja schon als Darstellung des Volkes Gottes gegen die übrige Menschheit scharf abgegrenzt war, ganz in die Sphäre des Uebernatürlichen gehoben und grundsätzlich dualistisch gegen die Welt abgeschlossen. Wer zur Kirche gehört, ist der Welt und dem Machtbereich der Sünde entzogen. Außerhalb der Kirche herrschen Teufel und Dämonen unbedingt, legen die tückischen Gewalten der Finsternis ihre Schlingen und halten wie unerbittliche Kerkermeister die Seelen gefangen. Hier gibt es keine Entsöhnung und Entsündigung, sondern nur den drohenden Zorn Gottes und das Unheil. Schutz und machtlos ist der Mensch den bösen Gewalten ausgeliefert, deren Macht erst an der mit der übernatürlichen Kraft Gottes erfüllten Kirche sich bricht. Sie ist freilich in die Welt hineingestellt, aber wie die Arche in die Sündflut. Sie soll nicht gleichsam einen verflärenden Schimmer auf diese Welt und ihre Aufgaben fallen lassen und selbst ein Teil der Welt werden. Sie ist nicht von dieser Welt und kann nicht Welt werden, sowenig wie der Geist Gottes in den Geist der Welt aufgehen kann. Sie ist in die Welt gesetzt, um die Sünder aus der Welt herauszurufen und selig zu machen. Wer darum nach Rettung von den Listen und Anschlägen der Dämonen, von dem Verderben und Gericht ausschaut, der schaut nach Zugehörigkeit zur Kirche aus. Während die Welt dem „Fürsten dieser Welt“ untertan ist, herrscht in der Kirche der Geist Gottes oder der himmlische Christus, dessen Leib die Kirche ist. Das Urteil über den Geist und Christus ist darum auch ein Urteil über die Kirche. Ist Christus der „Heiland“, der Retter und Erlöser, so die Kirche — der Leib des Christus — die Größe, die die Rettung und das Heil hat. In der Vorstellung vom Christus und der Kirche konzentriert sich das religiöse Bewußtsein der Urchristenheit. Ein religiöses Bewußtsein, das nicht zugleich kirchliches Bewußtsein wäre, ist darum im Urchristentum nicht denkbar. Und ein kirchliches Bewußtsein, das nicht zugleich den runden Gegensatz gegen die Welt enthielte und die feste Gewißheit, der übernatürlichen Welt eingegliedert zu sein, im Himmel das „Bürger-tum“, den „Staat“ (politeuma) zu haben, im Uebernatürlichen zu urchristlichen Kirchengedanken hat den Satz verdunkelt, daß Sünder gerettet werden.

leben, wäre den ältesten Christen unvollziehbar gewesen.

Jetzt wird uns darum befremdlich, daß man dem Urchristentum einen unkirchlichen Charakter hat zusprechen wollen. Es ist so kirchlich gewesen, wie nur je der ihm folgende Katholizismus, dessen religiöses Selbstbewußtsein mit dem Kirchengedanken steht und fällt und der seine Gedanken von der Kirche nicht minder streng dualistisch und supranaturalistisch aufbaut als das Urchristentum. Das hilft auch eine eigentümliche Vorstellung erklären, die allerdings dem heutigen Katholizismus unbequem geworden ist: die Annahme der „Präexistenz“ oder Vorzeitlichkeit der Kirche. Wo die verfaßte Kirche als eine göttliche Stiftung Christi gilt, wie der Katholizismus auf Grund von Matth. 16¹⁸ überzeugt ist, bereitet eine der Zeit entrückte und schon vor der Welt bestehende Kirche Schwierigkeiten. Denn als Stiftung des geschichtlichen Christus ist sie ein Ereignis in der Geschichte, wie auch die Menschwerdung des Gottessohnes und das Erlösungswerk auf Golgatha. Katholische Forscher haben darum den Satz von der „Präexistenz“ der Kirche als eine dogmatisch gleichgültige Sondermeinung einiger Autoren des „nachapostolischen“ Zeitalters beiseite geschoben. Die historische Erklärung fand man in der spätjüdischen Neigung, wichtigen Dingen vorzeitliches Dasein beizulegen. Der Glaube an die Präexistenz der Kirche erschien als ein im Stil der Zeit aufgelegtes Rankenwerk, das abfallen konnte, ohne den Bau selbst zu verunstalten.

Doch wir haben mehr vor uns als ein „nachapostolisches“ Rankenwerk, mehr als verlorene Aeußerungen des Hirten des Hermas und des sog. zweiten Klemensbriefes. Der Gedanke reicht vielmehr bis ins Urchristentum zurück und stellt sofort sich ein, wo (wie im neutestamentlichen Epheserbrief) zusammenhängend der Kirche gedacht wird. Er bewegt sich auf derselben Ebene wie die von Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes entwickelte Idee vom oberen und himmlischen Jerusalem. Die Wurzeln der sichtbar erscheinenden Kirche Gottes liegen nicht in der Zeitlichkeit oder in „diesem Aeon“, der zum Untergehen bestimmt ist. Das wird in die jüdische Präexistenzvorstellung eingekleidet, bleibt aber in sicherem und innerem Zusammenhang mit den vorhin entwickelten Gedanken von der Kirche und gibt ihnen einen energischen Abschluß. Die Kirche wird immer in Verbindung mit himmlischen Größen (Geist, Christus) sichtbar. Sie ist darum nicht nur übernatürlich begründet, sondern selbst eine Größe der übernatürlichen Welt und wie diese vor der Erdenzeit da. Sie ist in der Tat im eigentlichen Sinn das obere Jerusalem, das unser aller Mutter ist. Die bekannte Vorstellung von der Mutter Kirche findet in diesem Zusammenhang ihren straffsten Ausdruck. Wenn ferner in

der Kirche neben Christus und dem Geist Gottes auch die Engel zugegen sind, „die Menge der himmlischen Heerscharen“, wenn mit den Engeln Gottes die Christen Gott loben und preisen, mit ihnen ihre Entscheidungen treffen, in jeder Versammlung des Volkes Gottes auf Erden die himmlischen „Mächte“ zugegen sind, so kann man der Kirche Gottes nicht gedenken, ohne dieser himmlischen Kirche zu gedenken. Beide sind eine Größe, wie später der Hirt des Hermas in seiner Vision von der himmlischen Frau mit aller Deutlichkeit zeigt. Damit wird nicht die Vorstellung von der unsichtbaren Kirche lebendig. Auch im späteren Katholizismus gehören alle Heiligen und Seligen, alle Märtyrer und himmlischen Mächte zur Kirche Gottes, die darum doch sichtbar bleibt. Denn sie ist jedem erkennbar und faßbar. So auch im Urchristentum. Die Ueberzeugung von der Präexistenz der Kirche schließt also den Kirchengedanken energisch ab. Die Kirche ist nicht nur übernatürlich begründet, sondern auch eine Erscheinung, die aus der ewigen Welt in diese Zeitlichkeit hineinragt und den Glanz der Ewigkeit jetzt am Ende der Tage in der irdischen Finsternis aufleuchten läßt.

An diesem Gedanken wird deutlich, daß kein moderner religiöser Individualismus die urchristliche Frömmigkeit beherrscht. Hier fehlt der Aufbau von unten nach oben, vom Individuum zur „Gesinnungsgemeinschaft“. Es ist eine Gliederung von oben nach unten, wie sie noch heute für den Katholizismus typisch ist, der zu keiner Zeit von unten sich aufgebaut hat. Als die vorzeitliche Größe, in die alle aufgenommen werden, die nach Rettung sich sehnen, erhält die Kirche einen überindividuellen Wert. Mag auch die Zahl ihrer Glieder wachsen, immer steht doch die Kirche wie eine ihrer Art und Heilswirkung nach fertige Größe vor dem Bewußtsein der Kirchenglieder. Sie ist die vor der Zeit geschaffene Heilsveranstaltung Gottes. Daß sie „Gemeinde der Heiligen“ ist, bestimmt sie nicht erschöpfend. Sie existierte, ehe überhaupt noch eine christliche Bruderschaft bestand. Ehe Adam war, war sie da. Sie wird nicht durch Individuen geschaffen, noch hängt sie in ihrem Dasein von ihnen ab. Nun wird also das Kirchenbewußtsein der ältesten Christen zu einem besonders kräftigen Ausdruck des religiösen Bewußtseins. Weil die Christen in die vor der Zeit gegründete Kirche Gottes aufgenommen sind, können sie der ganzen nichtchristlichen Welt mit unerschütterlicher religiöser Gewißheit und mit einem Anspruch gegenüberreten, der durch keine heidnische Predigt gedämpft werden kann. Philosophen und Mysterienpriester, jüdischer Tempel und Synagoge verlieren ihren Glanz vor der Kirche, zu der das neue Volk Gottes gehört. Nur hier ist Erlösung und Seligkeit, außerhalb Verderben und Gericht

Man möchte bei diesem Tatbestand an die katholische Definition der Kirche als Heilanstalt denken. Das könnte aber angesichts der besonderen Fassung, die der Katholizismus dem Begriff gegeben hat, Mißverständnisse herausfordern. Wohl aber darf man von einer Heilsveranstaltung sprechen, und ebenfalls darf man den späteren katholischen Satz, daß außerhalb der Kirche kein Heil sei, bis ins Urchristentum zurückverfolgen. Die Kirche ist die Heilsveranstaltung Gottes für die Menschheit. Wer in die Kirche aufgenommen ist, hat die Gewißheit der „Seligkeit“. Wer außerhalb der Kirche steht, hat keine Heilsgüter und darum auch keine Gewißheit der Rettung. In der Kirche ist das Heil, außerhalb das Verderben. So lebt in dem viel besprochenen Satz: „außerhalb der Kirche kein Heil“ eine richtige Erinnerung an die Urkirche fort. Darum trägt auch das Urchristentum nicht die Züge der „Sette“. Es wird freilich heute hin und wieder als „Sette“ geschildert. Aber mit Unrecht. Auch der Katholizismus, der die formalen Merkmale des urchristlichen Kirchengedankens übernahm, müßte dann als Sette gelten. Weder Urkirche noch Katholizismus wollen eine Winkelkirche sein. Beide betrachten sich als die Kirche für die Welt, die aber kraft ihrer Uebernatürlichkeit nie von der Welt sein kann. Indem der Grundsatz, daß außerhalb der Kirche kein Heil sei, als eine der urchristlichen Anschauung von der Kirche entspringende Formulierung sich kundgibt, ist eine letzte augenfällige historische Verfestung mit dem katholisch werdenden Christentum deutlich geworden. Als die Kirche für die Welt war schon die Urkirche eine „katholische“ Kirche.

IV.

Aber sie war nicht die spätere katholische Kirche. Die formelle Verwandtschaft mit dem Urchristentum würde gründlich verkannt und die religiöse Eigenart des Urchristentums gründlich mißverstanden, wenn man die Gleichung von Urkirche und Katholizismus aufstellte. Wir fanden eine sichtbare Kirche; aber noch keine hierarchische Verfassung. Wir lernten die Kirche als den Leib des himmlischen Christus kennen; aber nirgends als den „uneigentlichen“ Leib. Die Kirche war eine heilige Kirche der Entsühnten und Entsündigten; aber nirgends war die Heiligkeit bedingt durch das amtliche Wirken priesterlicher, von den „Laien“ ausgesonderter Personen. Die Kirche war eine geistliche Größe; aber der Geist war nicht an ein Amt gebunden und mit einem „Recht“ verschwistert. Der formelle Zusammenhang des Katholizismus mit dem Urchristentum rechtfertigt darum

noch keineswegs die Gleichung von Urchristentum und Katholizismus. Ebenso wenig beweist der Mangel formell urchristlicher Fragestellungen im Protestantismus einen unveröhnlichen Gegensatz von Urchristentum und Protestantismus. Die entscheidenden Fragen sind noch gar nicht aufgerollt.

Nun gibt es schon zu denken, daß im Heiligkeitsgedanken des Urchristentums ein anderes religiöses Bewußtsein sich Ausdruck gibt als im Frühkatholizismus. Die Heiligkeit des Christen wird nicht durch beginnende Sündhaftigkeit getrübt und ist doch nicht unbedingt. Sie ist weder sittliche Vollkommenheit noch die Heiligkeit Gottes selbst. Schon daß Versuchungen im Christenleben eine Rolle spielen, zeigt den bedingten Charakter der Heiligkeit der Getauften. Die Möglichkeit des „Falls“ steht dauernd vor seinem Bewußtsein und verhindert ein stabiles Gleichgewicht. Die Heiligkeit ist ferner entwicklungsfähig. Denn die Versuchungen verlieren allmählich ihren Reiz. Und es gibt Stufen sittlicher Tüchtigkeit im Christenleben. Es gibt ein „geteiltes“ Bewußtsein der Christen (I Kor. 7^{32. 36. 38}). Freilich begründet es keine Sündhaftigkeit und Sünde. Die niederen Stufen erhalten nicht den Stempel der Sünde. Doch wer geteilten Herzens ist, ist weniger vollkommen als z. B. der Apostel, der als rechter „Wettkämpfer“ in strenger Enthaltensamkeit lebt (I Kor. 9²⁵). Aber auch Paulus betrachtet sich noch nicht als absolut vollkommen. Noch ist er nicht von den Toten auferstanden und vollendet (Phil. 3^{11. 12–14}). Heiligkeit und Vollkommenheit sind nicht Wechselbegriffe. Die Heiligkeit steht vielmehr am Anfang der Bahn, die Vollkommenheit am Ende. Die dazwischen liegende Entwicklung ist jedoch keine allmähliche Entsündigung, sondern Fortschreiten unter Voraussetzung der Sündlosigkeit.

Mit dieser Ueberzeugung verbindet sich nun der paulinische Gnaden- und Rechtfertigungsgedanke. Das macht eine Deutung der Entsündigungstheorie, wie sie der Frühkatholizismus schuf, unmöglich. Paulus verknüpfte das radikale Entweder-oder der spätjüdischen Bußpredigt mit dem Grundgedanken der Predigt Jesu, daß Ansprüche gegen Gott nie möglich sind, auch nicht auf der Grundlage der Heiligkeit oder gar Vollkommenheit. Auch Paulus will nicht von Gott wegen seiner „Vollkommenheit“ anerkannt werden. Das hatte er als Pharisäer gewollt. Jetzt als Christ kann er freilich sagen, er sei sich nichts bewußt. Aber darum ist er noch nicht gerechtfertigt (I Kor. 4⁴). Selbst „pneumatische“, im Geiste Gottes vollbrachte Werke begründen keine Würdigkeit, die Gott anerkennen mußte. Denn Gottes Urteil ist kein Vergeltungs-urteil, sondern — wenn es anerkennt und selig macht — ein Gnadenurteil. Das Recht — Vergeltung — besitzt nicht die leiseste

Möglichkeit, sich zwischen Gott und den Menschen zu drängen. Es existiert überhaupt nicht im Verkehr zwischen Gott und Mensch. Spätjudentum und Paulinismus werden runde Gegensätze. Die „Werfheiligkeit“ des Christen ist demnach keine „Werfgerechtigkeit“, die — wie schon im Frühkatholizismus — einen Kredit im himmlischen Buch, bei Gott eröffnet, die Taufgnade zu einem, freilich unentbehrlichen Intermezzo macht und die endgültige Anerkennung auf Recht und Leistung stellt, also den neuen, von dem Rechts- und Vergeltungsgedanken beeinflussten Religionsbegriff des Frühkatholizismus offenbart. Paulus dagegen bleibt immer davon überzeugt, daß der Christ, auch der heilige, fortwährend nur von der Gnade Gottes lebt. Darum sind auch Sünde und „Fall“ eines Christen nicht heillose Katastrophen (I. Kor. 5, 11₃₂). Es handelt sich freilich immer nur um einzelne Sünder und einige wenige offenbare Sünden, nicht um allgemeine Sündhaftigkeit. Aber Buße, Hoffnung auf Vergebung durch Gott und Rettung vor dem Gericht sind doch möglich, nicht von vornherein problematisch. Denn alle stehen unter der Gnade. Die Heiligen gewiß; die in Sünde gefallenen Christen erwartend. Die Wirklichkeit gewordene Sünde muß natürlich ausgemerzt werden. Denn die Kirche verträgt nichts Unreines. Wenn aber nach Röm. 8 das ganze Leben der „Auserwählten Gottes“ unter der Rechtfertigung steht, so leben doch alle Christen dauernd und ausschließlich von der Gnade Gottes, nicht von ihren heiligen Werken. Ob dies Bewußtsein wie bei Luther mit der Ueberzeugung von der bleibenden Sündhaftigkeit auch der „Wiedergeborenen“ verbunden ist, oder wie bei Paulus mit der Anschauung von der Entsündigung des Menschen durch die Taufe, hat in der Sache wenig zu bedeuten. Denn beide treffen in der religiösen Grundidee zusammen, daß nie Recht und Leistung sich zwischen Gott und Mensch stellen können, der Mensch nie „Würdigkeit“ in Anspruch nehmen, sondern nur „Gnade um Gnade“ empfangen kann. Nicht in der Form der Anschauung, wohl aber in der Sache begegnen sich Luther und Paulus, während den Frühkatholizismus der formale Anschluß an das Urchristentum vor einem folgenschweren sachlichen Abfall nicht bewahrt hat.

So ist die Kirche zwar die Kirche der Heiligen, aber der Heiligen, die fortwährend in und von Gottes Gnade leben. Sie darf darum auch die Kirche der Begnadigten und immer wieder Gerechtfertigten heißen, die Kirche der „Gläubigen“, die im Vertrauen auf Gottes in Christo offenbar gewordene Barmherzigkeit den Zugang zu Gott gewinnen und behalten. So bestimmt wie bei Luther die Rechtfertigung jede Äußerung des religiösen Lebens.

An diese sichtbare Kirche reicht demnach das Recht überhaupt nicht heran. Sie braucht gar kein Recht, weder als Herrn noch als Diener. Denn sie ist in erster Linie die Kirche der „Gläubigen“ und fortwährend von der „Rechtfertigung“, der Barmherzigkeit Lebenden. Da nun die sichtbare Kirche des Katholizismus auf das göttliche Kirchenrecht gegründet ist, die sichtbare Urkirche jedoch ein Recht überhaupt nicht verträgt — wenigstens in der bisher bekannt gewordenen Gedankenführung —, so steht die reformatorische Anschauung von der unsichtbaren Kirche trotz aller formellen Abweichung vom urchristlichen Kirchengedanken dem Urchristentum näher als die sichtbare katholische Kirche. Denn die sichtbare Urkirche und die unsichtbare Kirche Luthers sind beide die Kirche der nur von Gottes Gnade lebenden Gerechtfertigten.

Dieser grundsätzlich rechtfreie, religiöse Charakter der Urkirche erklärt nun auch die oft konstatierte und viel verhandelte Autonomie der urchristlichen Ekklesien (vgl. S. 4). Der Inhalt dieser Autonomie war in der herkömmlichen Deutung allerdings recht bescheiden, und die „universale Organisation“ lieferte in allen geistlichen, d. h. das religiöse Leben betreffenden Fragen die „Gemeinde“ den „Geistträgern“ aus.

Doch man mag trotz allem von „autonomen“ Gemeinden sprechen, wenn man nur wüßte, wie die sichtbare Christenheit eines Ortes sich als Gemeinde soll konstituieren können. Denn dieselbe Größe — die lokale Vereinigung — stände gleichzeitig unter einander ausschließenden Ideen. Als Gemeinde wäre sie weltlichen Rechts, als Kirche wäre sie eine geistliche Größe. Die weltlichen Rechtshandlungen der Gemeinde hätte man zugleich als Äußerungen des geistlichen Lebens anzusehen. Das Profanrechtliche, das seiner ganzen Natur nach rein weltlich ist, müßte zugleich etwas Geistliches und Uebernatürliches sein, das seiner ganzen Natur nach doch nicht weltlich sein kann. Darnach müßte z. B. ein moderner Gemeinde- oder Synodalbeschluß Wort Gottes sein; allgemein gesprochen, etwas zugleich Recht und das grade Gegenteil von Recht sein.

Das anzunehmen ist mehr als bedenklich. Nun legen freilich unsere Quellen doch die Vermutung einer gewissen Selbständigkeit und Unabhängigkeit (Autonomie) der Ortsekklesien nahe, aber nicht die eines autonomen Rechtskörpers. Denn wenn die Ortsekklesia die sichtbare Darstellung der Kirche ist, die als solche weltlichem Recht fernsteht, so fallen natürlich der Ortsekklesia alle Prädikate und Funktionen der Kirche überhaupt zu. Wenn jede Ortschristenheit „Kirche“ ist, muß auch in jeder Ortsekklesia die Unbedingtheit und Selbständigkeit der Kirche sich darstellen. Weil die Ekklesia zu Korinth Kirche ist, steht sie selbstverständlich neben

der Ekklesia zu Rom. Hier hat man nicht mehr als dort, bedeutet auch nicht mehr als dort. Denn mehr als Kirche kann man nicht sein. Die Kirche aber hat alle geistlichen Gaben und Kräfte. Das „Volk Gottes“, wo auch immer auf Erden es sich sammelt, ist darum „autonom“. Es könnte gar nicht Volk Gottes sein, wenn nicht diese „Autonomie“ ihm zur Seite stände. Als „Volk Gottes“ kann es kein anderes Volk Gottes neben oder über sich haben. Ueberall, wo es erscheint, ist es ja Volk Gottes und darum „autonom“. In demselben Augenblick, wo es diese „Autonomie“ verliere, würde es aufhören, Volk Gottes in dem früher gekennzeichneten Sinn zu sein. Denn es hätte sein geistliches oder kirchliches Leben und seine Bedeutung als Kirche nicht in sich, sondern durch eine „Kirche“ über sich. Es wäre also Volk Gottes nur im uneigentlichen Sinn, sofern es einer geistlichen Macht zu- und untergeordnet wäre, die mehr bedeutet und besitzt, als es selbst jemals bedeuten und besitzen kann. Nicht daß es überhaupt einem „Regiment“ untergeordnet wäre. Eine nach weltlichem Recht aufgerichtete und verordnete Behörde, modern gesprochen ein „Kirchenrat“ oder „Konsistorium“, käme ja überhaupt nicht als kirchliches Regiment in Betracht. Denn es wäre kein „geistliches“, sondern „weltliches“ Regiment und könnte darum nie „kirchliche“ Befugnisse gewinnen. Denn um Geistliches wirken zu können, sind Besitz des Geistes und Auftrag durch den Geist die Voraussetzung. Beides fehlt aber, wo die „Welt“ Ursprung und Stütze der Befugnisse und Betätigungen ist. Durch Namen und Bezeichnungen darf man sich nicht irre leiten lassen. Man kann ganz gewiß als Kirchenregiment bezeichnen, was seiner Natur nach mit der Kirche nichts zu tun hat. Dafür Beispiele aus der Geschichte des Christentums beizubringen, wäre nicht schwer. An ein solches durch weltliches Recht ins Leben gerufene „Regiment“ darf man jedoch nicht von ferne denken, wenn die Frage der Autonomie der Kirche oder ihrer Beschränkung zur Verhandlung gestellt ist. Nur ein geistliches Regiment, das amtlich oder beruflich den übernatürlichen Geist besitzt und ihn, ohne Einspruch hinnehmen zu müssen, gegen die Christenheit anwenden kann, vermag das „Volk Gottes“ einzuschränken. Das ist im Katholizismus geschehen. Er kennt eine „kirchliche Obrigkeit“ in dem eben skizzierten Sinn, während sie dem Protestantismus in jeder Form fremd ist. Eben darum kennt er auch keine religiöse Autonomie der Christenheit eines Ortes, kein „Volk Gottes“, das, wo auch immer im Namen Jesu versammelt, alles hat, was es braucht und darstellt, was es ist.

So steht und fällt die urchristliche Kirche mit der „Autonomie“. Aber ihr fehlt jeder verfassungsrechtliche Inhalt; sie bleibt ganz in der religiösen Sphäre und ist gleichsam nur der Exponent des

Grundgedankens, daß die Christenheit eines Ortes Volk Gottes im eigentlichen Sinn und sichtbare Darstellung der Kirche Gottes ist. Darum ist es auch gleichgültig, ob eine Ortsekklesia nur aus Ortsangesessenen, etwa „eingeschriebenen“ Mitgliedern sich zusammensetzt, oder ob auch Ortsfremde sich ihr zugesellen. Bei einer verfassungsrechtlich begründeten Autonomie wäre dies keineswegs gleichgültig. Denn zur autonomen Ortsgemeinde gehören nur diejenigen, die durch einen formalen Akt die Mitgliedschaft der örtlichen Vereinigung gewonnen haben. Hinzugezogene Christen ständen zunächst neben der Ortsekklesia, vollends durchreisende Christen. Sie könnten wohl ihre Gastfreundschaft genießen, an den gottesdienstlichen Versammlungen sich beteiligen und mit ihrem Rat sich zur Verfügung stellen. Selbstverständlich. Aber rechtswirksam das Leben der Ortsgemeinde zu beeinflussen, wäre ihnen unmöglich. Auch „Gesandte“ anderer Ekklesien müßten die Entscheidung der autonomen Körperschaft anheimstellen, der anzugehören ihnen als Abgesandten einer anderen autonomen Körperschaft unmöglich wäre.

Diese Voraussetzungen und Tatbestände einer verfassungsrechtlichen Autonomie fallen fort, wenn die Autonomie den oben besprochenen religiösen Charakter trägt. Da wird eine „Matrikelgemeinde“ gegenstandslos, wie ja heute noch das zur gottesdienstlichen Feier versammelte Kirchenvolk oder die im Namen Jesu sich scharende Gemeinschaft keine Matrikelgemeinde ist, auch grundsätzlich diese Vorstellung ihrer Sammlung und Feier fernhält. Zur religiös autonomen Urkirche können darum Ortsfremde ebenso wohl gehören wie Ortsangesessene, und beider Wort hat grundsätzlich das gleiche Gewicht. Denn das Wort ist „geistlicher“, „seelsorgerlicher“ Natur und will „geistliche“ Früchte hervorbringen. Darum können Ortsfremde und Ortsangesessene ab- und zugehen, ohne daß die Ortsekklesia irgendwie davon betroffen würde. Denn immer redet und handelt das Volk Gottes, die Kirche. Darum rücken Hinzugezogene, Durchreisende, Abgesandte in ihrer Eigenschaft als Christen, als „Gläubige“, als vom Geist Erfüllte („Pneumatiker“, „Geistliche“) in die Ortsekklesia ein. Abgeordnete auswärtiger Kirchen legen Zeugnis ab vor der Versammlung. In der Erwartung, daß dem Zeugnis die Bezeugung folgt, treten sie vor die Ekklesia hin, die sie von Angesicht zu Angesicht nicht kannten und deren Glieder sie doch durch ihre Gegenwart sind.

Eben deswegen kann der charismatische Geistträger in allen angeblichen Gemeinden Gehör beanspruchen. Keine autonome Gemeinde hat ihn berufen. Sie könnte als autonome ja immer nur in den örtlich eng begrenzten eigenen Dienst berufen. Da sie aber auch als örtliche Erscheinung Kirche ist, fällt diese Begrenzung

weg. Die „Autonomie“ der Kirche begründet in gradem Gegensatz zu einer Autonomie der Gemeinden die denkbar vollkommenste Entschränkung, die unbegrenzte Erweiterung des Arbeitsfeldes. Der Geistträger kann es aus besonderen Gründen für seine Person begrenzen, wie Paulus, der die Missionsgebiete anderer Apostel respektierte. Sein Charisma jedoch blieb kirchlich, und war „Autorität“ überall, wo Kirche, d. h. Volk Gottes erscheint. Es greift also nicht auf autonome Gemeinden über, sondern wirkt in der Ortskirchenheit als Kirche. So jedes Charisma; nicht nur das „apostolische“. Eine „doppelte“ — universale und lokale — Organisation würde hier in sich selbst zusammenbrechen. Denn die lokale Größe, der das Charisma dient, ist ja immer die Kirche; und die „lokale“ Funktion ist nicht minder kirchlich als die „universale“. Beide sind Lebensäußerungen der einen, stets örtlich erscheinenden Kirche und können dank ihrer „Autonomie“ überall wirksam werden. Alles ist „lokal“, und alles wieder „universal“. Denn jedes Charisma ist „geistlich“ und „kirchlich“. Darum begründet auch das „lokale“ Charisma keine korporative Gemeindeautonomie. Die „doppelte“ Organisation stürzt zusammen und wir sehen nur eine religiöse Autonomie, die allen „Gnadengaben“ einen Aktionsradius und eine Würde verleiht, wie sie eine verfassungsrechtliche Autonomie nie zu schaffen vermöchte. Sie erscheint neben ihr kümmerlich, dürftig und eng. Während jene dem ganzen Kapital der göttlichen Gnadengaben reichste Entfaltung und höchste Zinsen ermöglicht, ist diese gleichsam von vornherein darauf angelegt, die Quellen des Reichtums zu verstopfen, die Begabungen zu dämpfen, Reichweite und Geltungsbereich möglichst einzuengen und schließlich der Mittelmäßigkeit die Palme zuzuerkennen. Eine folgerichtig und entschlossen durchgeführte, nicht durch die angeblich universale Organisation der Apostel, Propheten und Lehrer gemilderte Gemeindeautonomie hätte unvermeidlich Kleinkreisigkeit mit all ihren üblen Nebenerscheinungen erzeugt und philiströsem Leben den Weg bereitet. Die tatsächlich in der Urkirche vorhandene religiöse Autonomie ist und weckt in allem das Gegenteil.

Sie erklärt auch die merkwürdige Erscheinung der „Hausgemeinden“ neben den „Ortsgemeinden“, die rätselhaft bliebe, wenn die Christenheit eines Ortes in einer scharf umrissenen autonomen Korporation zusammengeschlossen wäre. Denn nun wüßte man nicht, wie die „Hausgemeinde“ neben ihr bestehen könnte. Die religiöse Autonomie beseitigt jedoch die Schwierigkeiten. Volk Gottes kann überall sich sammeln, in einem „Gemeindehaus“ oder in einem Privathaus. Ist es im Namen Jesu versammelt, so ist es Gottes Kirche, „Aufgebot Gottes“. Können

in der Welt zerstreute Ortsekklesien neben einander bestehen, dann auch eine Orts- und Hausekklesia an einem Ort. Daran mag man insonderheit erkennen, daß dem Urchristentum die verfassungsrechtliche Matrifelgemeinde fremd ist. Es besaß etwas Höheres, Lebensvolleres, Reicherer und Wirksameres: die Kirche Gottes, die überall sichtbar wird, wo man zum lebendigen „Herrn“ sich bekennt und vom himmlischen Geist erfüllt ist.

Darum wird man es auch nicht als Zufall betrachten dürfen, daß unsere Quellen nirgends ein „Gemeindeamt“ erkennen lassen. Das „natürliche“ Denken hat es gefordert. Aber die Kirche war eine „geistliche“ Größe. Wäre es vorhanden, so würde es, da ja die Ortskirchen zugleich Kirche und Gemeinde sein müßte, einen scharfen Kontrast in die Urkirche hineinbringen. Ja er könnte in einzelnen Personen sich konzentrieren. Denn die Führer der Ortsekklesia als Kirche könnten zugleich die Führer derselben Ekklesia als Gemeinde sein. Sie wären also weltlich und geistlich zugleich, hätten weltliche und geistliche Funktionen zugleich zu erfüllen und würden ihre Stellung und Bedeutung zugleich durch den Geist und durch weltliches Vereinsrecht begründen, zwei grundverschiedene und auseinander strebende Linien in sich zusammenzwingen.

Solchen Widerspruch wird man natürlich nicht von vornherein für unmöglich halten dürfen. Die Logik der Gedanken muß nicht das Motiv der geschichtlichen Wirklichkeit sein. Aber man wird ihn doch erst dann hinnehmen, wenn der geschichtliche Befund ihn ausdrängt. Doch trotz der „Vorsteher“ des ersten Thessalonikerbriefes, der „Bischöfe“ des Philipperbriefes und der „lokalen Ämter“ von I Kor. 12₂₈ und Röm. 12_{7.8} („Hilfsleistungen“, „Verwaltungen“, „Vorsteher“) hat man den urchristlichen „Gemeindevorsteher“ nicht nachzuweisen vermocht. Wohl haben wir „lokale“ Dienstleistungen vor uns. Da aber die Kirche eine lokale Erscheinung war, so ist noch keineswegs die Existenz eines lokalen Gemeindeamts erwiesen. Und die entscheidenden Ausführungen Pauli im ersten Korintherbrief und im Römerbrief zeigen, daß die angeblichen Gemeindeämter überhaupt kein „Amt“ sind, sondern Funktionen des kirchlichen Organismus. Alles, was an ein Verfassungsrecht erinnern könnte, muß darum fern gehalten bleiben, wenn nicht immer wieder das Verständnis auf falsche Bahnen geleitet werden soll. Paulus redet nur von einem Organismus, von einem „Leibe“, dessen Haupt Christus ist und dessen Glieder je nach der ihnen verliehenen Gnadengabe ihre besonderen Aufgaben zu erfüllen haben. Wo der Leib ist, d. h. die Ekklesia oder Kirche, da ist auch das unsichtbare, himmlische Haupt, der himmlische Christus. Und wo der Christus ist, da ist

auch seine Gabe, der übernatürliche Geist, der die Kirche erfüllt und alles verleiht, was die Kirche braucht. Wo darum der Christus und die Ekklesia nach dem Bilde vom Haupt und Leib aufeinander bezogen sind, da haben wir es unter keinen Umständen mit einer Gemeinde als einer profanen Korporation zu tun, sondern mit der geistlichen und von übernatürlichen Kräften durchströmten Kirche. Hier können wir darum nicht profanrechtlichen Betätigungen als Lebensäußerungen der Ekklesia begegnen, sondern nur geistlichen Gaben und Betätigungen. Wo darum die Kirche Gottes erscheint, da ist auch das geistliche Leben, ohne welches die Ekklesia oder Kirche überhaupt nicht besteht. Es bedarf darum gar nicht einer menschlichen und irdisch-rechtlichen Organisation. Gott selbst gibt, was die Kirche braucht. Wie jeder vollkommene Organismus hat sie die Organe, die sie für ihr Leben nötig hat. Die Christenheit braucht auch in kirchlichen Dingen nicht zu sorgen, weder um ein „Kirchenregiment“ noch um eine „rechte“ „Kirchenpolitik“. Auch hier „ernährt“ sie ihr himmlischer Vater, indem er ihr mit dem himmlischen Geist alle Gaben sendet, die ihr nötig sind, während die „Heiden“ sorgen und kämpfen müssen und doch im Finstern bleiben. Irdisches Recht, Träger eines solchen Rechts, Rechtsveranstaltungen und „kirchenpolitische“ Machtorganisationen kennt darum die Kirche nicht. In ihr gibt es vielmehr übernatürlich begründete Funktionen, die nicht erst geschaffen zu werden brauchen, sondern mit dem Leib da sind.

Wer diejenigen sind, die die Funktionen ausüben, ist grundsätzlich gleichgültig. Nicht auf diese oder jene bestimmte Persönlichkeit kommt es an, sondern darauf, daß in der Kirche stets solche sind, denen Gott diese oder jene Gnadengabe (Charisma) verleiht, die für die „Erbauung“ der Kirche nötig ist. Die persönlichen Träger des Charisma mögen wechseln, wie es Gott gutdünkt. Er „setzt“ ja die Apostel (I Kor. 12²⁸), aber auch die „Verwaltungen“. Er „setzt“ alle Charismen in der Kirche, d. h. er gibt ihnen Wirklichkeit und Wirksamkeit. Keine Rechtshandlung, etwa eine demokratische Gemeindewahl oder „Einsetzung“ durch eine „übergeordnete Instanz“ ist die Voraussetzung der tatsächlichen Wirkung eines Charisma. Der Geist begründet das Charisma, befindet aber auch über dessen Geltung und Dauer. Das „Volk Gottes“ kann nur feststellen, was ist, was Gott verliehen hat, oder auch, was nicht mehr ist, d. h. den Träger gewechselt hat. Denn die Gaben selbst entzieht Gott der Kirche nicht. Eine „Wahl“ wäre bei dieser Sachlage eine Vermessenheit. Sie würde Gott in den Arm fallen und dem Geist gebieten. Und das darf der Mensch nicht. „Wahl“ und „Absetzung“ als Rechtshandlungen einer Korporation wären ebenso irreligiös wie die durch „Wahl“ fest-

gesetzte Dauer der Betätigungsbefugnis. Als ob der Mensch vorherbestimmen könnte, wie lange der Geist in diesem oder jenem „mächtig“ ist! Als ob er nicht vielmehr nur den gegenwärtig wirksamen Geist „bezeugen“ und Gottes Spuren in der Gegenwart anerkennen könnte!

Wir sind leicht geneigt, diese klare Sachlage zu verhüllen, weil wir bei den Charismen mit Vorliebe an das Charisma der Leitung und Verwaltung denken und nun unbewußt und ungewollt unsere moderne Anschauung von Vorstehern und ähnlichen „Beamten“ in die Urkirche hineintragen. An dem Charisma der Heilung kann das Gesagte jedoch scharf beleuchtet werden. Es gehört vorbehaltlos zur charismatischen Ausstattung der Kirche. Die Gabe der Heilung auf eine „Gemeinde“ zu beschränken oder auf korporativer Basis sich entfalten zu lassen, wäre mindestens barock gewesen. Sie gehört auch, wie es ausdrücklich heißt, zum Leibe Christi, also zur Kirche. An ihr wird also besonders deutlich, daß gemeinderechtliche Handlungen auf Charismen nicht anwendbar sind. Die Heilgabe ist vorhanden und wirksam, ehe ein Gemeindebeschluß ihr Recht auf Wirksamkeit gibt. Ebensowenig kann eine formale Abstimmung der Gemeindeglieder dem Inhaber die Heilgabe auf Zeit oder Lebenszeit zusprechen. Das „Volk Gottes“ stellt vielmehr fest, ob jemand die Heilgabe besitzt oder nicht. In diesem „Feststellungsurteil“ vollzieht man keine Rechtshandlung, sondern beugt sich demütig und gehorsam dem offenbaren Walten des Geistes in der Kirche. Wir stehen also vor einem sittlichen Gehorsamsakt. Das gilt nun von allen Charismen des Urchristentums, da sie alle „kirchlich“ sind und alle in gleicher Weise auf den Geist ihre Geltung zurückführen. Was von der Heilgabe gilt, das gilt auch von der „Verwaltung“, und ebenfalls von der Gabe der „Lehre“ und des „Apostolats“. Paulus nennt darum auch alle diese Gnadengaben in einem Atemzuge. Auch die „Vorsteher“ üben eine kirchliche Funktion aus. Der Römerbrief sagt dies sogar ausdrücklich; und nach dem ersten Korintherbrief steht die Gabe der „Verwaltung“ (kybēnēsis) im Dienst der Kirche.

So ist nirgendes Raum für ein gemeindliches Wahlverfahren und ein darauf ruhendes Gemeindeamt. Der Begriff einer Gemeindewahl wird ebenso unvollziehbar wie der Begriff einer Gemeinde. Beide würden in der Luft schweben und man würde nichts mit ihnen anfangen können. Als unbequeme Trümmerstücke einer älteren Entwicklungsstufe könnten sie auch nicht mitgeschleppt werden. Denn die urchristliche Ekklesia war weder aus der jüdischen Synagoge noch aus dem heidnischen Kultverein herausgewachsen; und sie zeigte auf jüdischem Boden dasselbe

Gepräge wie auf griechischem. Wir werden darum auf Feststellung einer Gemeindeorganisation mit Gemeindeämtern und Bestellungen durch die Wahl der autonomen Körperschaft verzichten müssen. Es gibt nur sichtbare Darstellungen der Kirche Gottes auf Erden und „geistliche“ Betätigungen dieser Kirche. „Die Vielen“ sind, wie Paulus im Römerbrief ausführt, in ihrer Gesamtheit ein Leib in Christus, in ihrem gegenseitigen Verhältnis aber Glieder, und nichts als Glieder. Paulus denkt nicht daran, sich und die „Apostel“ überhaupt — die übrigens zur Zeit Pauli noch keineswegs mit den „Zwölf“ identisch sind, sondern in unbestimmbarer Zahl durch die Lande ziehen — in besonderer, grundsätzlich verschiedener Weise als Glieder der Kirche Gottes anzusehen und im Vergleich mit ihnen den übrigen Gliedern nur eine uneigentliche Gliedschaft zuzusprechen, sie gewissermaßen zu „entrichten“ oder zu entmündigen. Paulus würdigt vielmehr seinen Dienst (Röm. 11₁₃) als einen den übrigen Diensten an der Kirche gleichgeordneten. Er übt diese „Erbauung“ in der Form der Mission, oder indem er, wie es im ersten Korintherbrief heißt, das Fundament legt (I Kor. 3₁₀), auf dem nun die anderen nach der ihnen verliehenen Gabe selbständig weiterbauen. Aber darum hat Pauli Dienst nicht grundsätzlich eine andere und anders begründete Würde. Er hat nur eine andere Funktion in der Kirche. Jedes Glied hat eben seine Funktion (Röm. 12₄). Objektiv sind Abstufungen der Funktionen möglich (I Kor. 12₃₁), aber alle Glieder sind grundsätzlich einander gleichgeordnet (I Kor. 12₂₁). Es kann sich nicht das eine über das andere erheben.

Das heißt nun nicht, daß die Urchristenheit gleichsam ein demokratischer Bruderbund war, mit Freiheit und Gleichheit aller einzelnen im Sinne naturrechtlicher und moderner Theorien. Sie ist weder sozialistisch noch demokratisch-naturrechtlich aufgebaut gewesen, trägt vielmehr höchst undemokratische Züge. Natürlich ist „Gleichheit“ im Urchristentum vorhanden. In der Formel vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen ist die urchristliche Gleichheit weitesten Kreisen bekannt geworden. Alle Christen sind ohne Unterschied und in gleicher Weise „Pneumatiker“, „Geistliche“. Die schon vom Frühkatholizismus geschaffene „Aristokratie“, die durch göttliches Recht sanktionierte Herrschaft des „Klerikers“ in der Kirche über den „Laien“, ist der Urkirche fremd. Aristokratisch nach Maßgabe des Katholizismus ist die Urchristenheit nicht gewesen, sondern eine „Gemeinschaft der Heiligen“, in der alle unter denselben Grundbedingungen des religiösen Lebens oder des Zugangs zu Gott standen. Aber „demokratisch“ war das Urchristentum nicht. Der Aufbau „von unten“ herauf war

ihm fremd. Als Kirche war es eine Schöpfung Gottes, „von oben“ her ins Dasein gerufen und von oben, d. h. vom Geist Gottes getragen und zusammengehalten. Die Christen sind Brüder, nicht weil alle Menschen Brüder sind, mit gleichen Grundrechten und Grundveranlagungen, sondern weil in ihnen der eine Geist Gottes wohnt und von dem einen Haupt Christus alle Glieder geleitet werden. Ihre „Gewalt“ besitzen sie nicht in sich selbst; sie können sie auch nicht durch ihren Zusammenschluß verstärken und souverän verteilen. Wir fanden keine autonome Gemeinde, sondern eine religiöse Autonomie der Kirche. Sie war das Gegenteil einer „independentistischen“ Verfassung und Einengung auf besondere „Gesinnungsgemeinschaften“, „Konventikel“ u. dgl. m. In ihr gibt sich grade der un-demokratische Charakter des Urchristentums Ausdruck. Denn weil das Volk Gottes religiös autonom ist, beugt sich jedes Glied dem Geiste Gottes. Ist alle „Gewalt“ in der Kirche geistliche Gewalt, so haben die Glieder der Kirche weder Fähigkeit noch Befugnis, diese Gewalt nach den Grundsätzen einer souveränen Demokratie zu verteilen oder zu übertragen. Gott allein teilt sie mit und verteilt sie nach seinem Ermessen zur „Erbauung“ der Kirche. Die christliche Versammlung kann nur „prüfen“, die von Gott vorgenommene Verteilung der „Gewalt“ — die selbstverständlich „geistliche“ Gewalt ist, Gewalt des Geistes — erkennen und anerkennen. Die religiöse Autonomie der Kirche und das übernatürliche, geistliche Charisma ersticken jeden Versuch, dem Urchristentum einen demokratischen Charakter zuzusprechen. Es ist ganz „aristokratisch“ (I Kor. 12₃₁ I Thess. 5₂₁). Und es ist dies, weil es Religion ist, Religion des Geistes, nicht einer philiströsen Mittelmäßigkeit.

Diese „geistliche“, nicht „natürliche“, auf weltlichen Privilegien sich aufbauende Aristokratie ist allerdings keiner hierarchischen Hierarchie gleichzustellen. Erst das „natürliche“ Denken oder die Sünde, die den „Geist“ in die Fessel des Rechts legte, hat aus der urchristlichen „Aristokratie“ der geistlichen Gewalten der Charismatiker die schließlich in die Monarchie übergehende verfassungsrechtliche Aristokratie des Katholizismus gemacht. Im Urchristentum gibt es keine absolute Autorität eines Einzelnen und keine unbedingte Abhängigkeit Vieler von Einem. Jeder ist wieder auf seinem Gebiet „Autorität“, auch einem „Apostel“ gegenüber. Denn er hat ja seine besondere Geistesgabe, die eine „Gewalt“ ist, wie auch die apostolische. Wirkt aber wiederum in allen Gaben derselbe Geist, so sind grundsätzliche Ueberordnung über andere Charismatiker und Ueberheblichkeit unmöglich, oder wenn sie auftreten, unfirchlich und sündig. Wer dessen sich schuldig macht, gehört nicht mehr zur Kirche. So rückt denn auch Paulus als Glied neben anderen

in die römische Ekklesia ein (Röm. 1¹¹·12·18; 12³). Daß sie seiner „apostolischen Autorität“ bedingungslos kraft göttlichen Rechtes unterworfen wäre, wird nirgends angedeutet. Weil die römische Christenheit Kirche ist, kann Paulus in ihr ebensowohl wie in der korinthischen seiner „Gnade“ Nachdruck geben, wie jeder Charismatiker in jeder Kirche. Die römische Christenheit beugt sich, wenn sie Weisungen von ihm hinnimmt (Röm. 12³), nicht einer im Menschen verkörperten übernatürlichen Rechtsinstitution und keiner Bekenntnissagung, die „Recht“ wäre, sondern dem Geist im Apostel. Sie beugt sich darum geistlich, wie man dem Worte Gottes sich beugt und dem „Seelsorger“, durch den es nahe kommt. Die römisch-katholische Theorie vom apostolischen Lehramt und dem apostolischen Bekenntnis ist dem Urchristentum fremd. Die „Autorität“ des Apostels ist charismatisch. Die Annahme eines ausschließlich dem „Apostel“ vorbehaltenen übernatürlichen Lehramts scheitert auch daran, daß neben den „Lehrenden“ Aposteln die charismatischen, also übernatürlich begabten „Propheten“ und „Lehrer“ in der Kirche sich befinden. Ja auch die „Vorsteher“ haben einen „Dienst am Wort“, ein Charisma der „Lehre“, der „Seelsorge“, der ja die Lehre, die geistliche Wortverkündigung, gilt. Sie ist aber nur eine, wenn auch die vornehmste „Verrichtung“ (prâxis, Röm. 12⁴) neben anderen Verrichtungen der Glieder des kirchlichen Organismus. Der „funktionelle“ Charakter der Verrichtung macht eine absolute Ueberordnung der einen über andere unmöglich (I Kor. 12³¹).

So ist der „Gehorsam“, den die Charismatiker auf ihrem Gebiet fordern können, „geistlich“. Er wurzelt in keinerlei Rechtsverpflichtung. Er ist überhaupt nicht rechtlich formaler Natur, sondern „freiwillig“, Beugung des Gewissens unter die göttliche Macht, die ihm gegenübertritt, Bezeugung dessen, daß Gott selbst mit den Seinen redet und handelt. Man steht auf heiligem Land und hat gleichsam wie Moses seine Schuhe ausgezogen, alles dahinten gelassen, was an „natürliche“, weltliche und rechtliche Verpflichtungen erinnern könnte. Sie wären eine Profanierung der göttlichen Majestät gewesen, die nichts Weltliches zwischen sich und der Seele duldet. Eine auf Krücken weltlichen Rechts sich stützende Autorität wäre nicht nur kümmerlich gewesen, sondern auch „unkirchlich“, also zum Bereich der Welt und der Sünde gehörig. Ein Bekenntnis, durch irdisches Recht, in diesem speziellen Fall also durch Vereinsrecht geschützt und gestützt, wäre für die Urkirche unsagbar, oder wenn sagbar, unannehmbar gewesen. Niemand kann Jesus Herr nennen, es sei denn in heiligem Geist (I Kor. 12³). Der Geist begründet das Bekenntnis, verleiht ihm aber auch die Geltung. In der Kirche gibt es nur eine geistliche Autorität. Jede

andere Autorität ist unfirchlich, kann in die Kirche, die geistlich ist, nicht hineinreichen. Ihr Leben wird bestimmt durch den „Geist“ und die „Liebe“. Die „Gewalten“ (Charismen) betätigen sich in der Form des „Dienstes“ (diakonia) und ihre „Ehre“ (timé) — so wird die „Autorität“ bezeichnet — ist relativ. So „dient“ jeder dem andern und alle „dienen“ der Kirche, in der sie nur Glieder sind. In der Urkirche treffen wir also auf die uns heute befremdliche Tatsache eines durch kein „Recht“ geregelten Gemeinlebens einer sichtbaren Gemeinschaft. Sie verliert jedoch ihr befremdendes Gepräge, wenn wir uns die Grundgedanken des Urchristentums von der Kirche gegenwärtig halten. In deren Licht würden Kirchenordnungen, Kirchengesetze, firchliche Rechtsverpflichtungen, gottesdienstliche „Agenden“ oder Gottesdienstordnungen als Rechtsvorschriften, kurz alles profane „Kirchenrecht“, wie es dem Protestanten der Gegenwart vor Augen steht, ein Rätsel sein. Dies „Kirchenrecht“ ist auf einem ganz anderen geschichtlichen Boden gewachsen als dem durch das Urchristentum gekennzeichneten.

Aber auch katholisches Kirchenrecht, d. h. das ganz eigentümliche Gebilde eines „geistlichen“ Rechts, ist der Urkirche fremd. So wenig sie das apostolisch-bischöfliche Lehramt des Katholizismus kennt, so wenig sein göttliches Kirchenrecht. Das katholische Kirchenrecht ist allerdings kein Recht, das bloß den Titel Kirche in sich aufgenommen hätte, tatsächlich aber weltliches Korporationsrecht wäre. Erst das Kirchenrecht des Protestantismus ist derart entfirklicht worden. Das des Katholizismus hat sein firchliches Gepräge behalten. Und das ist urchristlich. Nicht aber das Recht im Kirchenrecht. Denn die Urkirche kennt es nicht, auch nicht „verborgen“ als „Anlage“. Sie war „rechtlos“.

Man darf diesen Gedanken so scharf wie möglich formulieren. Denn auch das leiseste Zugeständnis an katholisches firchliches Denken oder moderne Kirchenrechtstheorien verbaut das geschichtlich zutreffende Verständnis der Urkirche. Auch als „geschichtliche Fortsetzung“ und Vollendung der jüdischen Theokratie wurde die Urkirche nicht theokratisch und schuf sie kein göttliches und geistliches Recht. Dazu fehlte es ihr vor allem an innerer Nötigung. Die Gliederung des firchlichen Organismus enthielt ja nirgends Bestandteile eines Rechts. Die „Autoritäten“ waren keine Rechtsautoritäten, und der Gehorsam war kein Rechtsgehorsam. Auf diese einfachste, aber auch subalternste Lösung des Kirchenproblems konnte das Urchristentum nicht verfallen, weil es die Regelung durch das Recht als eine Organisation durch die Sünde beurteilen mußte. Denn da das Recht zur Welt gehörte, war es ein Moment der Sünde. Da ferner aus dem Gottesgedanken die Vergeltungs-

idee ausgeschaltet und die „Rechtfertigung“ einer Anerkennung auf rechtlicher Basis genau entgegengesetzt war, auch die Heiligkeit in Werken weder grundsätzlich noch tatsächlich Ansprüche begründete, so fehlte dem inneren Leben der urchristlichen religiösen Grundgedanken der Antrieb zur Bildung eines göttlichen Rechts als bestimmenden Faktors der religiösen Organisation. Das Auftauchen eines kirchenrechtlichen Motivs von innen heraus bleibt demnach unwahrscheinlich. Der Katholizismus hat darum ganz folgerichtig den — freilich vergeblichen — Versuch gemacht, die frühkatholische Rechtfertigungslehre in das Urchristentum zurückzudatieren. Aber einen Weg, der direkt auf göttliches Recht in der Urkirche hinführt, gibt es nicht.

Doch auch keinen indirekten Weg, der nur auf „Rechtsansätze“ und „Rechtsantriebe“, also uneigentliches Kirchenrecht hinführte, auf eine „latente Theokratie“, die als latente auch ein latentes Kirchenrecht enthielte. Theokratie besagt freilich der Wortzusammensetzung nach nur Gottesherrschaft. Fehlt der Gottesidee die innere Beziehung aufs Recht, so fehlt sie auch der Theokratie. Jesus hat auch seiner Predigt von der Gottesherrschaft („Reich Gottes“) nie einen theokratisch-kirchenrechtlichen Inhalt gegeben. In diesem Sinn mag man auch das Urchristentum theokratisch nennen. Es wußte, daß es unter Gottes Herrschaft stand. Das würde aber unzweifelhaft Mißverständnisse wecken. Denn durch die Geschichte ist der Begriff politisch und rechtlich geprägt. Darnach ist Theokratie dort, wo die Herrschaft Gottes politische Formen angenommen hat und das irdisch-gesellschaftliche Zusammenleben durch Rechtsgrundsätze regelt, die ganz den formalen Charakter von Rechtsätzen tragen, mit übernatürlicher Autorität bekleidet sind und ohne Rücksicht auf die innere Zustimmung aller Betroffenen sich durchsetzen oder durchsetzen wollen.

Theokratie in diesem Verständnis ist die Urkirche nicht gewesen. Wie hätte sie es auch sein können? Durch die Predigt Jesu konnte — trotz Matth. 16¹⁸, das in dieser Form als geschichtliche Quelle des Urchristentums nicht zu verwenden ist — die Ueberzeugung nicht geweckt werden, daß die neue, christliche Bruderschaft in ihrer Mitte eine neue Rechtsordnung verwirklicht sehen dürfe. Denn Jesus hatte in programmatischer Klarheit die Ordnung des Reiches Gottes den Ordnungen der Weltreiche gegenübergestellt und jeder Vermengung beider Ordnungen mit einander aufs äußerste widerstanden. In der Jüngerschaft Jesu gibt es überhaupt keine Herrschaft des einen über den anderen und kein Recht, sondern nur „Dienst“ und „Liebe“. Nicht Rechtsordnungen, auch nicht „Kirchenordnungen“ weltlichen oder geist-

lichen Rechts kennzeichnen nach Jesu Predigt die Jesusjüngerschaft, sondern Liebesordnungen, Organisationen der Liebe. Auch die älteste christliche Ekklesia, von der wir Kunde haben, die Kirche Gottes zu Jerusalem, hat allem Anschein nach keine Rechtsorganisation und kein göttliches Kirchenrecht gekannt. Weder Paulus noch die Apostelgeschichte lassen es vermuten. Die späteren Quellen sind aber zu trübe, um klare historische Linien erkennen zu lassen. Man wird also, will man nicht überhaupt auf ein historisches Urteil verzichten — das wäre freilich einem unbegründeten Mißtrauen gegen Paulus und die Apostelgeschichte gleich — der „Urgemeinde“ nicht einen theokratischen Charakter zusprechen können.

Vollends nicht den paulinischen Ekklesien. Die im Christen lebendige Gesinnung Jesu (Phil. 2₆) widerstrebt einer Organisation der christlichen „Bruderschaft“ unter dem Gesichtspunkt der Theokratie. Wenn Paulus den „Dienst“ (diakonia) der Glieder der Kirche aneinander beschreibt, so schildert er in seiner Weise, was Jesus unter dem Gegensatz der Ordnungen der Weltreiche und des Gottesreiches zum Ausdruck bringt. Seinen Mahnungen an die Christen liegt aber entweder das Schema der Missionspredigt zugrunde, oder sie beschreiben den Wandel im Geiste, der eben kein Recht kennt. Die „Ordnung“ in der Kirche ist ein „Gesetz des Glaubens“ (Röm. 3₂₇) oder des Geistes. Eben dadurch ist diese Ordnung, mag sie auch „Gesetz“ (nómos) genannt werden, der Sphäre des Rechts entzogen. Das wäre deutlich, auch wenn Paulus nicht ausdrücklich betonte, daß die jüdisch-gesetzliche, d. h. theokratische Ordnung durch Christus beseitigt sei. Wenn aber in der neuen, „geistlichen“ Ordnung Forderungen der alten „gesetzlichen“ Ordnung wiederkehren, so sind sie doch „geistlich“ umgedeutet, unter den neuen Zeitgedanken der „pneumatischen“, nicht der „theokratischen“ Verwirklichung gestellt. Nie begründet auch Paulus seine Stellung in der Ekklesia mit einer Kirchenordnung oder irgendwelcher Rechtsautorität. Sein Rückhalt ist der lebendige Herr, den er gesehen, oder das himmlische Pneuma, das auch er wie andere besitzt, oder die Gnadengabe (Charisma), die ihm verliehen ist und die, wie jede Gnadengabe, in der Kirche Gehör beanspruchen kann, aber stets nur, wie schon erörtert, auf Grund geistlicher Anerkennung und nie isoliert und absolut oder auf Grund eines formalen Merkmals, dessen rein formaler Charakter Geltung beansprucht. Paulus hat nie mit dem Charisma göttliches Recht begründen wollen. Denn er bezieht nicht Charisma und Recht aufeinander, sondern „Gnadengabe“ und „Ehre“ (timé). Die „Ehre“ wurzelte aber in der oben beschriebenen freiwilligen Anerkennung,

nicht in einer „amtlich“ oder theokratisch geschaffenen „Disziplin“; und das Charisma war nicht zur „hierarchischen“ Herrschaft in der Kirche, sondern zum „seelsorgerlichen“ Dienst an den Gliedern der Kirche berufen. So wird nirgends das „geistliche“ (pneumatische) und ethische („dienstliche“) Gewebe durch ein rechtliches Gewebe unterbrochen. Nirgends ist im Urchristentum der starke „pneumatische“ Faden mit einem schwächeren theokratischen verwoben. Es gibt nur den einen, alles verbindenden pneumatischen Faden. Wer nicht vor einem Fremdwort sofort zurückscheut — an die Theokratie hat man sich ja schon gewöhnt — mag das Urchristentum eine Pneumatokratie nennen. Doch an Namen braucht man nicht zu kleben, wenn nur die Sache deutlich bleibt: die Aufhebung der alttestamentlichen Theokratie durch die urchristliche Kirche und ihr Ersatz durch jene Herrschaft des Geistes, die das Urchristentum in der Weissagung des Propheten Joel angekündigt fand. Das sichtbare, geistliche, neue Israel, das im Geist das Angeld der Vollendung hat, ist sowenig eine Theokratie im hergebrachten Sinn, wie das vollendete „Reich Gottes“. Der „Anbruch“ des messianischen Reiches trägt die Wesensmerkmale des Reiches, das der sichtbar wiederkehrende Christus in Bälde aufrichten wird. Man wartet nur auf die Offenbarung in Herrlichkeit. Geistlich aber sind die Ordnungen hier wie dort. Für ein göttliches Kirchenrecht ist darum in der Urkirche kein Raum; sowenig wie in der messianischen Vollendung. Urkirche und Katholizismus sind darum letztlich runde Gegensätze. Die Urkirche bleibt eine geistliche, rechtlose Größe. Auch an diesem letzten wichtigen Punkt sehen wir Luther über den Katholizismus hinweg dem Urchristentum die Hand reichen. Freilich kennt und sieht er nicht den formalen Aufbau der Urkirche, dem doch der Katholizismus in der Hauptsache treu blieb. Aber er hat doch unter den neuen Formen den sachlichen Gehalt der urchristlichen Anschauung von der Kirche gebracht, während der Katholizismus seine Treue gegen die Form vor tiefgreifenden sachlichen Neubildungen und Verbildungen nicht geschützt hat. Das Gefäß erinnert noch lebhaft an das Urchristentum; aber die Speise ist eine andere geworden. Wer am Buchstaben klebt, dem mag es angesichts dieser Tatsache unbehaglich werden. Denn der Buchstabe führt hier weder unmittelbar zum Protestantismus noch zum Katholizismus. Wem aber die Sache entscheidender ist als die Form, der wird erkennen, daß Luther den geistigen Zusammenhang mit dem urchristlichen Kirchengedanken fand und die religiöse Verbindung mit der Urkirche wiederherstellte. So stehen hier Urchristentum und Reformation auf einer Seite, auf der anderen der Katholizismus, von den beiden ersten durch eine

breite Kluft getrennt, über die nur ein schmaler, morscher Steg führt, der zusammenbräche, wenn er betreten würde.

V.

Das Urchristentum konnte den eigenartigen Versuch wagen, ein menschliches Gemeinleben ohne Rechtsformen zu verwirklichen. Denn es lebte wirklich „im Geiste“ und erwartete die Wiederkunft des himmlischen Herrn in nächster Zeit. Weil es das Reich der Endvollendung in wesentlichen Stücken vorwegnahm, konnte es auf alle Krücken verzichten, die sonst das Leben in der Welt fordert. Die Welt verlor ihre Bedeutung in demselben Augenblick, wo man in die Kirche mit ihren geistlichen, rechtlosen Ordnungen aufgenommen wurde.

In der zweiten Generation beginnt die Christenheit katholisch zu werden. Die Kirche ist allerdings immer noch geistlich. Das ist sie bis heute geblieben. Ihre Ordnungen wurzeln immer noch im Geiste. Ihre Autoritäten sind geistliche Autoritäten. Ihre Lehre oder ihr Bekenntnis ist geistlich. Ihre Lebensäußerungen tragen geistlichen, nicht weltlichen Charakter. Aber der Geist ist amtlich gebunden und in übernatürliches Recht gefaßt. Geist und Recht sind nicht mehr Gegensätze; der Geist löst auch nicht als höhere Entwicklungsform die niedere Stufe des Rechts ab, er ist vielmehr untrennbar mit dem Recht verwoben. Die ganz merkwürdige Tatsache eines geistlichen Rechts oder eines Kirchenrechts tritt in die Erscheinung und macht aus dem geistlichen Organismus der Kirche oder dem Volke Gottes eine Rechtsgröße, deren Lebensäußerungen rechtliches Gepräge erhalten und die gegen die üblichen Rechtskörper (speziell die Korporationen) dadurch sich abhebt, daß ihr Recht übernatürlichen, göttlichen Ursprungs ist, ein Recht des „Geistes“. Da ferner in der Kirche, dem Leib Christi, der Geist wohl vorhanden ist, aber in der Ausstattung mit dem „geistlichen Amt“ und als „Depositum“, als der übernatürliche Schatz der heilschaffenden Wahrheit, als die göttliche Lehrtradition, die unabhängig von allem menschlichen Irrtum und sündigen Frevel zu unfehlbarer Verwendung bereit steht, so darf er auch als Form unbedingten Gehorsam verlangen. Dieurchristliche „Ehre“ (S. 39) der Charismatiker verwandelt sich in eine durch ihren formalen Charakter gültige Autorität, die mit übernatürlicher, formalrechtlicher Gewalt dem „Volk“ gegenübertritt. Da endlich die Kirche trotz ihrer „Heiligkeit“ und „Geistlichkeit“ an ihren Gliedern Sünde feststellen mußte, sehr bald auch innerhalb der Kirche die Sünde als unvermeidbar anerkannt wurde, so gehörten auch Sünder — die Kirche blieb ja eine sichtbare Größe — zur Kirche. Aus dem

geistlichen Leib Christi wurde der „uneigentliche“ Leib, der „Mischleib“ (*corpus permixtum*); aus dem geistlichen Organismus des Leibes Christi die katholische Heilsanstalt, die wie die Arche Noäh Reine und Unreine enthält. Das „Volk Gottes“ der Urkirche existiert nicht mehr.

Unwidersprochen ist diese katholische Umformung der Urkirche allerdings nicht geblieben. Gegen den „Mischleib“ und das im Amt konzentrierte geistliche Recht reagierte die Erinnerung, daß die Urkirche sich aus „Wiedergeborenen“ zusammensetzte und daß Christus, also auch der geistliche Leib Christi oder Gottes Volk dort sei, wo zwei oder drei in Christi Namen versammelt seien (vgl. 3. B. Cyprian, *de unitate*, c. 12). Doch sie wurde wirksam nur als Widerspruch der „Sekte“. Man entnahm freilich dem Urchristentum eine charakteristische Linie. Aber man isolierte sie. Denn die Urkirche war weder ausschließlich noch in erster Linie die „Gemeinde der Wiedergeborenen“ und „geteilt“ gewesen. Indem ferner bestimmte Zeichen der Wiedergeburt die Zugehörigkeit zur Sektenkirche formal bedingten, wurde die Kirche zu einem „Verein“ der Heiligen und Wiedergeborenen. Das war die Urkirche gerade nicht gewesen. Sie war schlechthin die Wirkungsstätte des Geistes gewesen, keine separatistische Konventikelbildung. Ihr fehlte darum auch jede Neigung zum Aufbau von unten, von der gerade die „Sekte“ immer wieder bedroht wird. Hier verblasen die charakteristischen Farben der Urkirche. Infolgedessen erzeugen die erhalten gebliebenen urkirchlichen Farben eine neue, fremde Bildwirkung. Vollends natürlich, wenn die Separation, wie in der Geschichte seit den Tagen des Frühkatholizismus bis zur Reformation, eine Absplitterung von der katholisch gewordenen Kirche war und also Elemente des Katholizismus, 3. B. der katholische Amtsgeist, in ihr weiter lebten. Die „Reaktion“ der Sekten war also keine urkirchliche, sondern eine Reaktion unter Voraussetzung der katholischen Umformung des Urchristentums mit Hilfe eines „sektiererisch“ isolierten Gedankens des Urchristentums. Katholizismus und Sekten stützen sich beide, unmittelbar und mittelbar, auf die Urkirche. In beiden erkennt man urchristliches Gut. Aber sie haben es nicht im Sinne der Urkirche fruchtbar zu machen gewußt.

Erst die Reformation hat eine weitreichende aber geschichtliche noch keineswegs ausgenutzte Neubildung gebracht. Sie ist allerdings nicht unmittelbar aus den Problemen des Urchristentums herausgewachsen. Wir sahen schon, daß sie formell dem Urchristentum ferner stand als der Katholizismus; wir könnten auch jetzt hinzufügen: als die Sekte. Formell lehnt sich Luther an die Idee von der Kirche als der „Genossenschaft“

der Gläubigen und die Vorstellung von der unsichtbaren Kirche an, die schon im Frühkatholizismus die Vorstellung von der Kirche als dem uneigentlichen Leib Christi zu entlasten und erträglich zu machen begann. Aber in dieser Form wurde der urchristliche Gedanke restlos durchgeführt, daß in der Kirche das Recht überhaupt keine Stätte hat, weder als göttliches Recht wie im Katholizismus, noch als Vereinsrecht und weltliches Recht in irgend einer Art. Diese radikale Entrechtung der Kirche war die Probe auf die neue Rechtfertigungslehre, die den Verkehr des Christen mit Gott jedem Recht entzog und zu jeder Zeit ganz auf die Barmherzigkeit stellte. Die Kirche ist wieder eine rechtfreie, ganz geistliche Größe, in der Gottes heilige Gnade Anfang, Mitte und Ende ist. In dieser geistlichen Christenheit, die Luther nun auch mit der Urkirche Volk Gottes nennt, hat man alle Güter des Gottesreichs, aber man hat sie, indem man „Gnade um Gnade“ empfängt, immerfort von der sündenvergebenden und wiedergebärenden Gnade lebt. Kirche oder geistliche Christenheit ist dort, wo man demütig und von Herzen aufrichtig unter das Wort des die Sünden richtenden und die Sünder ohne all' Verdienst und Würdigkeit annehmenden Gottes sich stellt, d. h. dem „Evangelium“ oder der Verheißung Gottes „glaubt“ oder vertraut. Die Kirche Gottes oder das Volk Gottes ist die „Gemeinde“ der „Gläubigen“ oder „Rechtfertigten“. Sie kennt darum nur die „Ordnung des Glaubens“ (Röm. 3²⁷), nicht des Rechts. Da nun diese Kirche „unsichtbar“ ist und bleibt, wird ihr dauernd das Recht fern gehalten. Indem Luther auf die sichtbare Darstellung der Kirche Gottes auf Erden verzichtet, bewahrt er dauernd die Kirche vor der Verquickung mit dem Recht. Selbstverständlich vor dem geistlichen Recht. Denn die Rechtfertigung war das Gegenteil der Anwendung von Recht. Von innen her konnte also kein Recht in die Kirche eindringen, kein religiöses Recht entstehen. Aber es konnte auch nicht von außen her die Kirche unter ein weltliches Recht gebeugt werden. Denn sie bleibt ja „unsichtbar“. Ein Recht zur Regelung eines irdischen Gemeinlebens wird also gegenstandslos. Die Versuchung liegt nicht einmal vor der Tür. Der Verzicht auf die sichtbare Kirche schützt die geistliche Kirche vor dem Einbruch der Sünde und des Unglaubens, nämlich des Rechts. Das „Kirchen“recht, das Luther symbolisch vor dem Elstertor zu Wittenberg verbrannte, ist so gründlich ausgetrieben, daß die Wiederaufnahme einem Verzicht auf den reformatorischen Kirchengedanken gleichkäme. Da Luther aber in der Sache urchristlich dachte, auf den Kern gesehen wirklich „das Urchristentum erneuerte“, so wäre die Wiederzulassung eines Kirchenrechts in der Kirche mit einer Preisgabe des Urchristentums und einer

neuen Verweltlichung des Kirchengedankens verbunden.

Trotz der reformatorischen Anschauung von der Kirche als dem Volke der Gerechtfertigten ist jedoch der Protestantismus zu einer entsprechenden Kirchenbildung nicht gelangt. Er hat bis heute nicht alle auf die irdischen „Kirchen“körper und „Religionsgesellschaften“ sich beziehenden Verfassungsfragen auf ihre innere Verträglichkeit mit dem religiösen Urgedanken von der Kirche entschlossen geprüft. Darum gibt es noch heute in den „Kirchen“ solche, die die Geschäfte nicht der Kirche, sondern des „Vereins“ besorgen und in „heiliger Einfalt“ das Holz zu dem Scheiterhaufen herbeitragen helfen, den der „Antichrist“ für die Kirche aufschichtet.

Der Katholizismus kann natürlich Gesetze, auch Lehrgesetze geben, die eine formale, jede sachliche Prüfung ausschließende Autorität besitzen. Sie sind dort sogar erträglich; denn sie sind übernatürlichen, göttlichen Ursprungs. Der Rechtsgehorsam wird von einer geistlichen, also qualifizierten Obrigkeit verlangt; und der grundsätzliche Verzicht auf sachliche Prüfung des „Lehrgesetzes“ oder der „Kirchenlehre“ ist immer doch Unterwerfung unter ein übernatürliches, göttliches Gebot. „Gesetz“ und „Disziplin“ haben zwar nicht die urkirchliche Rechtfertigung, aber doch eine innere Berechtigung. Der Protestantismus hat jedoch in allen seinen Abformungen dies geistliche Recht mitsamt dem geistlichen Amt beseitigt. Er kennt auch kein Bekenntnis, das formale Autorität wäre und im Gewande des Rechts dem Einzelnen nahe könnte. Da dem reformatorischen Gottes- und Kirchengedanken jede innere Beziehung aufs Recht fehlt, genau wie in der Urkirche, so mußte in den Protestantismus eingedrungenes geistliches Recht ihn ebensowohl katholisieren, wie es einst in der Urkirche der Fall war.

Davor haben den Protestantismus bisher sein „evangelisches Gewissen“ und die Existenz einer katholischen Kirche neben ihm bewahrt. Wer darum den Versuchungen, geistliches Recht in der Kirche anzuerkennen, nicht widerstehen kann, wird sich dem Katholizismus anschließen, der allein die Autorität als Rechtsautorität deutlich macht und ohne Schwankungen und Abstriche verbürgt. Denn was dem protestantischen Christen zur Sünde wird, weil es Verleugnung des rechtfertigenden Glaubens ist, das ist hier Gottesdienst und reife Äußerung christlicher Frömmigkeit. Wer also zum geistlichen Recht in der Kirche zurückkehrt, hat schon den Weg betreten, der gen Rom führt.

Der offizielle Protestantismus ist ihn nicht gegangen. Aber er hat dem neuen Kirchengedanken keinen sicheren Ausdruck und maßgebenden Einfluß auf die Gestaltung seines „Kirchentums“

gegeben. Im protestantischen Landeskirchentum lebten vielmehr Gedanken des Katholizismus umgeformt weiter: die Idee von dem einen christlichen Leib, zu dem alle Bewohner des Landes normalerweise gehören, und die Vorstellung, daß die christlichen Dogmen eindeutig formuliert und in dieser Form jedem Einzelnen zur Annahme vorgelegt werden können. Freilich war das „Bekenntnis“ der neuen Bekenntniskirchen nur durch landesherrliches, d. h. ganz weltliches Recht auferlegt und geschützt. Die neuen Kirchenordnungen waren Landesordnungen, also wiederum nicht geistlichen, kirchlichen, sondern weltlichen Rechts. Die neuen Landeskirchen waren Zwangsorganisationen der weltlichen Obrigkeit, die ihre Untertanen mit landesherrlicher — nicht daneben noch mit geistlicher — Autorität in diese Institutionen hineinzwängten. Diese Kirche war demnach eine weltliche Größe, was die Urkirche nie gewesen war; ihr Recht konnte darum nur ein weltliches sein, wenn es auch landesherrliches Recht, nicht einfaches Vereinsrecht war. Aber durch dies Recht wurde der „Glaube“ oder „Bekenntnisstand“ eines Territoriums allgemein verbindlich für das öffentliche Leben festgelegt, auf Grund der Pflicht der christlichen Obrigkeit, das Wort Gottes der Landeschristenheit zu erhalten. Der Glaube, der wie man wohl wußte, die Äußerung des geistlichen Lebens der Kirche Gottes ist, das Erzeugnis des heiligen Geistes, wurde zugleich eine weltliche Rechtsatzung, wie diese jedem ohne Rücksicht auf seine innere Zustimmung oder das Zeugnis des heiligen Geistes in ihm auferlegt. Dem Katholizismus wurde der Gedanke entnommen, einer empirischen Gesamtheit von Menschen einen „Glauben“ wie ein Gesetz aufzulegen und durch die „Obrigkeit“ zu überwachen. Aber er wurde in seiner Eigenschaft als Gesetz nicht geistlich und die von diesem Gesichtspunkt bestimmte „Kirche“ blieb weltlich, ebenso die „Obrigkeit“, mochte sie auch „kirchliche“ Titel führen. Nirgends fand sich eine Brücke, die zu dem allein einer sichtbaren Kirche angemessenen geistlichen Recht führte, oder eine Obrigkeit, die als solche geistlich wäre. Wohl schuf die weltliche Gewalt nicht den Glauben. In der vom Geist inspirierten Schrift wurde er irrtumsfrei dargeboten. Das Bekenntnis war nur die kurze Wiedergabe der allem menschlichen Irrtum entzogenen Schriftlehre und darum durch die Autorität der Schrift gedeckt. Durch den Lehrstand in der Christenheit, d. h. die qualifizierten Techniker oder Theologen, wurde die reine Lehre, der allein seligmachende Schatz — das protestantische „Depositum“ — gehoben. Aber sie waren doch nur Techniker, nicht durch einen übernatürlichen Amtsgeist qualifizierte Garanten der Lehre. Als Techniker waren sie aber fehlbar. Und neben ihnen standen die rechten Christen, die, wie jeder wahrhaft Gläubige,

vom Geiste selbst gelehrt waren. Der Satz wurde also nicht vergessen, daß Gottes Geist selbst jedem das Heilswort erschließt, kein Stand in der Christenheit und keine weltliche Autorität. Und doch erscheint in der Christenheit eines Landes das Wort Gottes in der Form eines weltlichen Gesetzes, das seelsorgerliche Wort unter der Hülle eines weltlichen Gebotes, die feiernde Anbetung Gottes nach Maßgabe einer weltlichen Landesordnung. Diese Kirche ist weder unter dem maßgebenden Einfluß des reformatorischen Kirchengedankens aufgebaut noch auch an die Urkirche angelehnt. Das geschichtliche Urbild ist die katholische Ordnung. Sie ist allerdings befreit von deren (evangelischer religiöser Erkenntnis unerträglichem) geistlichen Recht; aber statt dessen erscheint ein landesherrliches Recht, das nicht kirchlich ist und doch Kirchliches oder Geistliches gebietet. Das Geistliche wird also nicht in der Form der Seelsorge angeboten, sondern durch christliche landesväterliche, pflichtmäßige Fürsorge dem Volk zur Annahme geboten. Der Bekenntnisstand des Landes (Territoriums), der dem Volk die Religion erhält, dem „Staat“ die allein ihn tragende christliche Grundlage, ist geltendes weltliches Recht, und erscheint nicht lediglich als Zeugnis des vom heiligen Geist gelehrt und geleiteten Volkes Gottes.

Ganz gewiß kann auch innerhalb solcher Organisation Volk Gottes gewonnen werden. Wenn im heidnischen Imperium die Kirche Gottes zur Darstellung kommen konnte, die „Welt“ hier kein bleibendes Hindernis für die Kirche war, so kann dies vollends von der „Welt“ nicht gelten, die unter dem Titel der Landeskirche sich birgt. Ist doch ein integrierender Bestandteil dieser Welt das Wort Gottes. Natürlich nicht als lebendiges Wort. Lebendig ist es immer nur in der Kirche, oder wo der Geist Gottes durch das Wort den Glauben und das neue Leben weckt. Aber als „Ueberlieferung“ oder als historische Botschaft ist es dauernd gegenwärtig. Warum in solcher Landeskirche mehr Welt und größere Hemmung für die Kirche Gottes beschlossen sein soll, als in einer nach reinem Vereinsrecht konstituierten religiösen Korporation oder „Religionsgesellschaft“, ist trotz vieler alter und neuer Einwände schwer zu begreifen. Auch die „sektiererischen“ Gemeinden der Reformationszeit waren nicht sichtbare Darstellungen der Kirche Gottes nach Analogie der Urkirche, sondern Genossenschaften, in denen ebenfalls in bezug auf Geistliches das Recht wirksam wurde; nun freilich nicht landesherrliches Recht, sondern Vereinsrecht. Ein Recht, also „Welt“, haben wir hier wie dort. Ob der „Bekenntnisstand“ durch die christliche Obrigkeit rechtlich normiert wird, oder durch Gemeinde- und Synodalbeschluß, ist grundsätzlich gleichgültig. Und ob wir „autonome“

Gemeinden konstatieren können, oder eine Synodalkirche, macht ebenfalls grundsätzlich nichts aus. Das eine ist so weltlich wie das andere. Keines von beidem entspricht der Urkirche. Sie war ja Kirche Gottes, nicht Verein oder ein Bund von Vereinigungen.

In dieser Vereinskirche und vollends in der persönliche Beitrittserklärung verlangenden Freiwilligkeitskirche sind Gedanken maßgebend, von denen das Urchristentum sich nicht hatte bestimmen lassen. Die beabsichtigte Uebereinstimmung mit der Urkirche ist über den Schein der Erneuerung nicht hinausgekommen. Wir stehen wieder vor dem Sektentyp. Die katholische religiöse Basis ist allerdings verlassen. Das neue reformatorische Verständnis des Evangeliums und der unsichtbaren Kirche bildet auch hier die Grundlage. Diese neuen „Sekten“ sind protestantisch, wie auch die neuen evangelischen Landeskirchen. Aber sie sind ebenso wenig wie diese urkirchlich geworden. Denn als Freiwilligkeitskirchen der „Wiedergeborenen“ machten sie die bekannte Nebenlinie des Urchristentums zur Hauptlinie und konnten faktisch, wenn auch nicht immer in der dogmatischen Betrachtung, die Kirche als „Gemeinde der Gläubigen“ und „Gerechtfertigten“ nicht zur Geltung bringen. Auch neuere „Sekten“ kennen den religiösen Lebensgedanken des Urchristentums und der Reformation. Aber für ihren Kirchengedanken haben sie ihn nicht ausgenutzt. Tatsächlich werden die Wiedergeburt und Heiligkeit zum grundlegenden Bestandteil der Anschauung von der Kirche. Das bleibt eine der Urkirche fremde Akzentuierung, eine protestantische Umformung des Sektentyps, den schon die katholische Epoche des Christentums gezeitigt hatte. Wir finden darum hier auch den Aufbau von unten, die unkirchliche „Demokratie“, und als bestimmendes Element der religiösen Genossenschaft einen religiösen Individualismus, der in sich selbst wurzeln will und darum wie jeder ausgesprochene Individualismus entweder einer mehr oder weniger platten Mittelmäßigkeit dient oder zu einem Sprengstoff wird, der dauernd die „Gemeinde der Heiligen“ mit Auflösung bedroht, um sich auf noch engere Kreise oder gar auf sich selbst zurückziehen zu können. Wie wenig diese Form des Individualismus dem Urchristentum entspricht, braucht nicht mehr angedeutet zu werden. Und wenn endlich der Gegensatz zur Welt in der Form der Winkeltirche verwirklicht wird, so ist auch dies nicht „kirchlich“. Denn das Urchristentum kannte nur die eine, von Gott selbst geschaffene, nicht erst durch Zusammentritt Einzelner sich begründende Kirche; eine Kirche, die überall war, wo der Name Jesu bekannt wurde und Gottes Geist wirksam war. Eine Sammlung in „Konventikeln“ war ihr fremd. Trotz schroffen Gegensatzes gegen die Welt stellte sie ihr Licht nicht unter

den Scheffel. Sie zog sich nicht in den Winkel zurück, um dort, wenn möglich unbehelligt, aber auch ohne starke und sichere Stoßkraft gegen die Welt leben zu können.

Doch man war ja gar nicht im Winkel der „Welt“ entronnen. Man nahm nicht nur sittliche Unvollkommenheit mit, sondern mußte auch darauf verzichten, sich als geistliche Größe gemäß der Urkirche zu konstituieren. Die Gemeinden schufen aus sich selbst heraus ein formelles Recht und gaben sich dadurch eine verfassungsrechtliche Ordnung, die ihr Leben als Gemeinde regelte. „Wählen“ und „Rügen“ bis zum „Bann“ oder Ausschluß aus der Gemeinde nach den Anweisungen von Matth. 18,¹⁷ fielen unter eine Rechtsidee und wurden zu Betätigungen der „Gemeinden“ als Rechtskörper. Und je „autonom“ die Gemeinden sind, desto mehr entfernen sie sich von den urchristlichen Ekklesien und desto offenkundiger werden die Gegensätze. In diesen neuen Gebilden mit ihrer scheinbaren „apostolischen“ Verfassung besteht entsprechend der demokratischen vereinsrechtlichen Ordnung die Neigung zur Nivellierung aller Lebensäußerungen und zur Abschließung gegen Kräfte außerhalb der jeweiligen Einzelgemeinden, der örtlichen „Gesinnungsgemeinschaft“. Je autonomer in verfassungsrechtlicher Beziehung, desto größer auch die Anwartschaft auf Engbrüstigkeit und Kleintreue, um so bedeutungsloser und gefesselter die „geistliche Gewalt“, das „Charisma“, der geistliche Organismus des Leibes Christi. Wir stehen hier vor dem Widerspiel der urkirchlichen religiösen Autonomie, die aller „geistlichen Gewalt“ den denkbar weitesten Spielraum und die denkbar gesteigertste Entfaltung schuf. In der reinen Gemeindeverfassung steckt also so viel Welt und eine so geringe Aufnahmefähigkeit für die Geistlichkeit der Urkirche, daß die — einst und jetzt — hart angefochtene und in der Tat mit historischen Kompromissen auch heute noch belastete „Landeskirche“ nicht vor der reinen Freiwilligkeits- und Vereinskirche die Flagge zu streichen braucht. Daß der Aufbau der „Religionsgesellschaft“ aus Vereinen oder „Gesinnungsgemeinschaften“ — man könnte heute auch sagen: Richtungsmeinden — der Urkirche verwandter sei und als „sachgemäßer“ gelten müsse, d. h. die „Geistlichkeit“ der Kirche besser und sicherer verbürge, müßte noch bewiesen werden. Keine „Kirchengeschichte“ hat bis jetzt solche Sätze bestätigt und keine Deduktion sie zu erhärten vermocht. Selbst der „Bekennnisstand“ ist — man denke an amerikanische „Synoden“, d. h. Vereinskirchen — in der „Vereinskirche“ wie in der „Landeskirche“ eine Rechtsordnung. Sie bindet alle rechtlich, die sich ihr unterworfen haben und ist bei Verletzung — etwa durch die Tätigkeit des „Vereinsgeist-

lichen " — durch den „Anstellungsvertrag“ geschützt, d. h. schließlich durch die staatliche Macht, die gegen jede Nichterfüllung eines rechtsgültigen Privatvertrages angerufen werden kann. Daß besonders die kleineren „Kirchen“ und „Sekten“ von der Lehre oder dem Worte Gottes „geistlicher“ und „evangelischer“, seelsorgerlicher Gebrauch machten als die „Kirche“ eines landesherrlichen „Kirchen“regiments, wird man nicht behaupten mögen. Die Versuchung, den „Bekenntnisstand“ als eine Frage rein formalen Rechts zu behandeln und das „Geistliche“, das immer seelsorgerlich ist, rechtlich zu normieren, tritt auch an sie heran. Auch in ihnen lebt und wirkt, was „Welt“ ist. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, sind sie allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollten, des Ruhmes der Urkirche.

Ihn ganz zu gewinnen, wird allerdings niemandem möglich sein; weder Sekten noch Vereinskirchen noch den heutigen Landeskirchen. Seitdem die Kirche nicht mehr das Ende der Weltgeschichte und den Anbruch der messianischen Zeit bedeutet, sondern selbst eine neue Institution der „Welt“geschichte wurde und der geistliche Leib Christi sich in den uneigentlichen Leib umbildete, der mit der Sünde als dem Unvermeidlichen rechnet, war das Recht ein Moment der Erscheinung geworden, die sich Kirche nannte. Dem „natürlichen“, d. h. dem ungeistlichen und weltlichen Denken ist dies so wenig aufgefallen, daß ihm der Parallelismus der Entwicklung zum Recht und zur Sünde überhaupt nicht bedeutsam erschienen ist.

Die Reformation hat nun wohl das Widerchristliche der katholischen kirchlichen Entwicklung durchschaut und mit ihrem Satz von der Kirche der Gerechtfertigten der ganzen sieghaften Kraft des erneuerten Glaubens Worte gegeben. Aber in demselben Satz wird doch resigniert verzichtet auf die sichtbare Darstellung des Volkes Gottes auf Erden. Luther selbst mußte den Versuch aufgeben, Gottes Volk sichtbar zu sammeln. Protestantische Sektenbildungen hatten nicht mehr Glück. Auch die Gemeinschaftsbewegung und Pfingstgemeinde der Gegenwart, mögen auch urchristliche Klänge hier ein starkes Echo gefunden haben, sind keine Erneuerung der Urkirche. Weil unsere protestantischen Kirchen und Sekten heute als sichtbare Gemeinwesen alle durch ein (freilich immer nur weltliches) Recht zusammengeschlossen sind und wir nirgends mehr die urkirchliche Geistlichkeit in ihrem ganzen Umfang und in ihrer ganzen Kraft antreffen, wird die Urkirche, wie sie geschichtliche Wirklichkeit war, ein Gegenstand der Hoffnung bleiben. Wir leben heute — ob landeskirchlich oder freikirchlich — in Rechtsorganisationen. Geist und Welt sind so durcheinander gelagert, daß geistliche Größen nach Art der Urkirche nicht erscheinen kön-

nen. Die Welt bleibt irgendwie eine Wirklichkeit in allen Organisationen, die sich kirchlich nennen. Wir können darum nur hoffend wie Moses auf das gelobte Land hinschauen und im übrigen uns bemühen, die Welt nach Kräften einzuengen und dem Geiste dienstbar zu machen.

Wir werden aber trotzdem weder darauf verzichten, die Kirche für die Gegenwart nutzbar zu machen, noch uns davon überzeugen können, daß die Erkenntnis von der kirchlichen Unzulänglichkeit der bestehenden kirchlichen Organisationen nach Neubildungen auszuschaun heißt. Warum „Separationen“, kleinere „Gesinnungsgemeinschaften“, „Konventikel“ und dergl. m. dem kirchlichen Ideal näher stehen sollen, als moderne „landeskirchliche“ Verbände, wird nie bewiesen werden können. Denn wenn die Kirche in erster Linie die „Gemeinde“ der „Gerechtfertigten“, nicht der „Heiligen“ oder „Entsündigten“ ist, und wenn keine protestantische Landeskirche diese Erkenntnis preisgibt, so fehlt jeder innere, wenigstens innerlich legitimierte Antrieb, das „Babel“ der „Weltkirche“ zu verlassen, um im wahren „Jerusalem“ der Pfingstkirche sich zu vereinigen. Denn Gottes Barmherzigkeit sammelt ein Volk Gottes hier wie dort. Und wenn in „Konventikeln“ der Gedanke verdunkelt wird, daß die Kirche nie auf religiösem Individualismus aufgebaut ist, sondern immer nur auf dem Geiste Gottes, der „wehet, wo er will“ und seine machtvollen Gaben verschieden austeilt, keine von Menschen bezeichnete Stätte, Versammlung und Methode respektiert, wenn ferner die religiöse Grundeckennntnis zurücktritt, daß man in der Kirche immer nur von der Gnade lebt, nie von heiligen Werken, von „Wiedergeburt“ und wie es sonst noch heißen mag, wenn endlich auch der Sünder an dieser Gnade sich aufrichtend und von ihr lebend ein Glied des Volkes Gottes wird, so werden „Konventikel“, „Gesinnungsgemeinschaften“ nicht nur überflüssig, sondern religiös gefährlich. Der Rahmen der „Landeskirchen“ und großen „Freikirchen“ oder „Volkskirchen“ umschließt nicht stärkere kirchliche Gefahren als der Rahmen der kleinen Gesinnungsgemeinschaften. Alle grundsätzlichen Angriffe auf die Landeskirche im heutigen, nicht mehr altprotestantischen Rechtsbestande entbehren schließlich doch der inneren, kirchlichen Berechtigung. Dank ihrer Organisation und ihrem gewaltigen geschichtlichen Erbe kann sie von der Tatsache, daß Kirche nie durch Zusammentritt religiöser Gesinnungsgenossen entsteht, sondern stets durch Gottes machtvolle Gnade, eindrucksvoller überzeugen, als die engkreisige religiöse „Gemeinschaft“. Und während in jener die Fülle der Gaben sich ausbreiten kann, wird in der engen „Gemeinschaft“ — gar nicht urkirchlich — ihnen Beschränkung auferlegt und Weg und Lauf

vorgeschrieben. Solche Freiwilligkeitskirchen und Gesinnungs-
gemeinschaften werden kirchlich um so beengter, bedrückter und
charismatisch ärmlicher, je vereinsrechtlicher und autonomer sie
sich organisieren. Hat man erst an dem, was tatsächlich Urkirche
war, unsere bestehenden Kirchenformen und unsere neuen
Kirchenprogramme gemessen, so verlieren die letzteren trotz
eindrucksvoller Erwägungen und Beobachtungen die überzeugende
Wucht, während die ersteren nicht mehr mit der Zuversichtlich-
keit, die heute immer weitere Kreise erfasst, als Hemmungen
für die Entfaltung geistlichen, d. h. eigentlich kirchlichen Lebens
gelten können. Wenn religiöse Autonomie und charismatische
Kraftentfaltung Kennzeichen der Kirche Gottes sind und darum
die Befähigung, ihnen das „kirchliche“ Leben nahe zu bringen,
den Maßstab für den Wert der „kirchlichen“ Rechtsverbände ab-
gibt, so wird z. B. die hergebrachte landeskirchliche Organisa-
tion des Luthertums, die alle Kräfte, auch die einander schein-
bar widerstrebenden, zu gemeinsamer Arbeit, zur „Erbauung
des Tempels Gottes“ vereinigen will, dem Ziel mindestens so
nahe kommen wie nur irgend eine Freiwilligkeitskirche. Ja man
darf mit guten Gründen die Frage aufwerfen, ob sie dem Grund-
charakter der Kirche nicht mindestens so gut sich anschmiegt, wie
irgend eine „Gemeinschaft“.

Damit ist aber nur ein Urteil über eine „Erscheinung an sich“
gefällt, keiner vorbehaltlosen Anerkennung der bestehenden Or-
ganisation im einzelnen und der „kirchenregimentlichen“ und
„kirchenpolitischen“ Praxis das Wort gesprochen. Auch die lan-
deskirchliche Organisation verliert ihren Wert für die Kirche Gottes,
wenn sie eine Sammlung des Volkes Gottes an den verschiedenen
Orten nach Maßgabe der urkirchlichen Anbetung Gottes und Wirk-
samkeit des Geistes Gottes unmöglich macht oder über Gebühr
erschwert. Kann sie nicht der geistlichen Christenheit dienstbar
sein, so wird sie ein Stück der Welt, die dem Bösen dient. Kann
sie nicht Geistliches geistlich behandeln und ihre ganze Organisa-
tion und Betätigung auf die Förderung des Urkirchlichen, d. h.
der religiösen Autonomie und charismatischen Kraft des geist-
lichen Volkes Gottes einstellen, kann sie nicht der immer nur in ört-
lichen Kreisen wirksam werdenden Ecclesia Gottes den Weg be-
reiten, vermag sie also, was kirchlich ist, nicht kirchlich, sondern
nur weltlich zu bedenken und zu ordnen, soll die Gewalt der
Form auch in geistlichen Dingen in rundem Gegensatz zur Urkirche
die oberste sein, dann stehen wir schon mitten in der Welt und
sind dem Reiche Gottes so fern wie sie. „Kirchliche“ Fragen
weltlich, „politisch“ und subaltern, d. h. in Anlehnung an die Sünde,
zu erledigen, ist nicht schwer. Den Anschlügen des Versuchers

wird immer leichter stattgegeben, als den Weisungen des Geistes Gottes. Und rechtlich zu handeln ist stets bequemer und leichter als geistlich zu „regieren“ und geistlich zu „gehören“; denn dazu bedarf es sittlicher und geistiger Fähigkeiten in besonderem Maße. Wo darum diese Form des „kirchlichen“ Lebens die Lage beherrscht, haben wir überhaupt noch nicht kirchliches Leben vor uns, sondern nur eine nicht einmal sonderlich kraftvolle Abart weltlichen Lebens. Dort wird man denn auch folgerichtig „kirchen“ politischen Machtorganisationen und ungeistlichem, unfirchlichem Machtwillen begegnen statt den Liebesorganisationen, die Jesu Jüngerschaft kennzeichnen (Mark. 10⁴²⁻⁴⁵) und die den urkirchlichen Organismus bestimmten (Röm. 12³ ff.). Seelsorgerliche Geistlichkeit und dienende Liebe räumen der Macht und dem Recht, d. h. der Welt das Feld. Trotz aller „kirchlichen“ Probleme ist man dem Kirchenproblem, wie die Urkirche es kennen gelehrt hat, noch nicht nahe gekommen.

Ob wir heute dem durch die Urkirche bezeichneten Kirchenproblem ferner oder näher rücken, mag hier unerörtert bleiben. Die geschichtliche Probe darauf wäre die Lösung der Frage, ob die Urkirche, die immer und überall eine geistliche und örtliche Größe war, in örtlicher Versammlung und Gemeinsamkeit in der ihr eigentümlichen Weise, nämlich geistlich-sittlich und seelsorgerlich soll wirksam werden dürfen. Wenn alle, die im Namen Jesu sich versammeln und zu ihm als ihrem Haupt aufblicken, wenn alle, die nur von Gottes Gnade leben wollen und an seiner barmherzigen, durch Christus offenbar und machtvoll gewordenen Liebe dauernd sich aufrichten, in geistlichen und seelsorgerlichen Formen sich versammeln und ihren „Gottesdienst“ mitsamt ihrem Bekenntnis zu Gott als das geistliche Bekenntnis des geistlich geschaffenen und verbundenen Volkes Gottes darbringen können, so wäre noch heute die Urkirche der Stundenweiser des Protestantismus und alle Form nur eine Hülle des Geistes. Die Urkirche wäre freilich nicht ganz, was sie im Urchristentum war. Denn wir leben in Korporationen und brauchen für unsere Organisationen zwar nicht geistliches, wohl aber weltliches Recht. Wir sind auch nicht die entsündigten Heiligen der messianischen Zeit. Aber die Urkirche wäre doch das Herz, zu dem alles Blut hinströmt und von dem wieder alles Blut in einen Körper getrieben wird, der ohne diesen Lebensstrom tot wäre, mit Kirche und geistlichem Leben auch nicht die leiseste Berührung hätte. Sie wäre nicht sichtbar, wie im Urchristentum, aber sie würde stets sichtbar werden wollen und sie sähe ihre Aufgabe, sichtbare Wirklichkeit zu werden, nicht verkürzt und eingeschnürt.

Ist diese Lösung, die mit den Kräften des Subalternen, „po-

litischen" und natürlichen Menschen nichts anfangen kann, heute unmöglich, sollen politische Rücksichten, weltliche Machtfragen und die Absonderungen des Kleinglaubens das Feld behalten oder auch, ganz unfkirchlich, nach dem Vorbild des allein folgerichtigen Katholizismus geistliche Fragen zu Fragen des Rechts gemacht werden, dann mag auseinanderbrechen, was doch nur ungeistlich zusammengezwungen werden könnte. Wir waren für eine protestantische Verwirklichung der Urkirche nicht reif und mögen dann versuchen, im ärmer gewordenen Kreis ihr näher zu kommen. Die Verantwortung mögen — „oben“ und „unten“ — diejenigen übernehmen, die trotz klarer Einsicht in das wirkliche Kirchenproblem den Mut dazu haben, oder die, denen die Einsicht fehlt. Gott kann auch auf Trümmern neues Leben wecken und aus Steinen Brot machen. Aber niemand hat uns geboten, dies von ihm zu fordern oder nach Maßgabe unserer menschlichen Kurzsichtigkeit und weltlichen Gesinnung ihm den Weg vorzuzeichnen. Das aber täten wir, wenn wir eine tief in unserer Geschichte verankerte Organisation zertrümmerten, die recht eigentlich die Stätte werden könnte, in der geistliches und charismatisches Leben nach Maßgabe der Urkirche wirklich werden könnte. So wird das historische Problem der Urkirche zu einem ernststen Gewissensproblem der Gegenwart. Ob die Gegenwart es, unbeirrt durch Welt und Sünde, gewissenhaft und geistlich erwägen wird?

Literatur.

- R. S o h m: Kirchenrecht I, 1892.
R. K n o p f: Das nachapostolische Zeitalter, 1905.
A. H a r n a d: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten, 1906^a.
H. W i n d i s c h: Taufe und Sünde im ältesten Christentum, 1908.
R. S o h m: Wesen und Ursprung des Katholizismus (1909), 1912^a.
A. H a r n a d: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910.
P. B a t i f f o l: Urfirche und Katholizismus, übersetzt und eingeleitet von S. K. Seppelt, 1910.
K a r l M ü l l e r: Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910.
E. T r o e l t s c h: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Bd. I der Gesammelten Schriften, 1912.
O. S c h e e l: Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem, in Theol. Studien und Kritiken, 1912, S. 403—457.
A. S c h l a t t e r: Die Gemeinde in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet, in Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1912, Heft 5.
-

Religionsgeschichtliche Volksbücher.

Bis einschließlich 1911 erschienen 78 Nummern im Preise von je 50 Pf., Doppelhefte M. 1.—. Einfache Hefte gebunden 80 Pf., Doppelhefte gebunden M. 1.30. (Bousset, Jesus [Doppelheft] kostet ausnahmsweise 75 Pf., gebunden M. 1.—.)

Ein Jahresabonnement auf die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ umfaßt 9 Nummern und kostet M. 4.—; Kartontage pro Heft 25 Pf.

Neu eintretende Abonnenten erhalten alle bis Ende 1911 erschienenen 78 Nummern geheftet für M. 31.20, kartoniert für M. 45.35.

Die einzelnen Reihen werden auch zu handlichen Bänden zusammengefaßt. Erschienen sind:

Die Religion des Neuen Testaments.

3 Bände. (Diese Reihe ist abgeschlossen.)

Die Religion des Alten Testaments.

(Bis jetzt erschienen 2 Bände.)

Allgemeine Religionsgeschichte. Religionsvergleichung.

(Bis jetzt erschienen 2 Bände.)

Kirchengeschichte.

(Bis jetzt erschienen 2 Bände.)

Weltanschauung und Religionsphilosophie.

(Bis jetzt erschien 1 Band.)

— Preis pro Band M. 3.60. —

===== Ausführliche Verzeichnisse stehen zu Diensten. =====

Für diejenigen Abonnenten der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“, welche sich die einzelnen Reihen in Sammelbände binden lassen wollen, stehen die entsprechenden Einbanddecken mit Titelfbogen zu allen Bänden zur Verfügung. Zehn solcher Einbanddecken liegen bereits vor. Preis jeder Einbanddecke mit Titelfbogen 70 Pf.

Verlag von F. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

J. Weiß:

Jesus im Glauben des Urchristentums.

8. 1910. M. 1.—.

Verzeichnis der erschienenen Volksbücher.

I. Reihe: Die Religion des Neuen Testaments. 1. Wernle: Die Quellen des Lebens Jesu. 11.—20. Taus. — 2./3. *Bousset: Jesus. 21.—30. Taus. — 4. Vischer: Die Paulusbriefe. — 5./6. *Wrede: Paulus. 11.—20. Taus. — 7. Hollmann: Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat? 11.—20. Tausend. — 8. u. 10. Schmiedel: Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten. — 12. Ders.: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. — 9. v. Dobschütz: Das apostolische Zeitalter. — 11. Holtzmann: Die Entstehung des Neuen Testaments. 11.—15. Tausend. 1911. — 13. *Knopf: Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums. — 14. *Jülicher:

Fortsetzung nächste Seite.

Verzeichnis der erschienenen Volksbücher.

Fortsetzung.

Paulus und Jesus. — 15. Geffcken: Christliche Apokryphen. — 16. Brückner: Der sterbende und auferstehende Gottheiland i. d. oriental. Religionen u. Verhältnis z. Christent. — 17. E. Petersen: Die wunderbare Geburt des Heilandes. — 18./19. Weiss: Christus. Die Anfänge des Dogmas. — 20. Bauer: Die katholischen Briefe des Neuen Testaments. 1910. — 21. Brückner: Das fünfte Evangelium (Das heilige Land). 1910. — 22./23. Heitmüller: Taufe und Abendmahl im Urchristentum. 1911.

II. Reihe. Die Religion des Alten Testaments. 1. und 6. Lehmann: Haupt: Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte (1910 erschienen 1911). — 2. Kückler: Hebräische Volkskunde. — 3. I und I *Merx: Die Bücher Moses und Josua. — 5. Budde: Das prophetische Schrifttum. — 7. *Beer: Saul, David, Salomo. — 8. *Gunkel: Elias. — 9. Nowack: Amos und Hosea. — 10. *Guthe: Jesaja. — 11. Liechtenhan: Jeremia. — 12. Haller: Der Ausgang der Prophetie. 1912. — 13. Schmidt: Die religiöse Lyrik im Alten Testament. 1912. — 14. Löhr: Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren. — 15. Benzinger: Warum wurden die Juden das Volk des Gesetzes? — 16. Schmidt: Die Geschichtsschreibung im Alten Testament. 1911. — 17. *Bertholet: Daniel und die griechische Gefahr. — 18. Lehmann-Haupt: Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit. 1911.

III. Reihe. Allgemeine Religionsgeschichte. Religionsvergleichung. 1. Pfeiderer: Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie. — 2. Bertholet: Seelenwanderung. — 3. Söderblom: Die Religionen der Erde. — 4. Hackmann: Der Ursprung des Buddhismus. — 5. Ders.: Der südliche Buddhismus. — 7. Ders.: Der Buddhismus in China usw. — 6. Wendland: Die Schöpfung der Welt. — 8. *Becker: Christentum und Islam. — 9. Vollmer: Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften. — 10. Gressmann: Die Ausgrabungen in Palästina u. d. A. T. — 11. Bürkner: Altar und Kanzel. Geschichte des Gotteshauses. — 12. Jacoby: Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum. 1910. — 13./14. Nilsson: Primitive Religion. 1911. — 16. Stübe: Lao-tse. Seine Persönlichkeit und seine Lehre. 1912.

IV. Reihe. Kirchengeschichte. 1. *Jüngst: Pietisten. — 2. *Wernle: Paulus Gerhard. — 3./4. *Krüger: Das Papsttum. Seine Idee und ihre Träger. — 5. *Weinel: Die urchristliche und die heutige Mission. — 6. Mehlhorn: Die Blütezeit der deutschen Mystik. — 7. Holl: Der Modernismus. — 8. Ohle: Der Hexenwahn. — 9. Baur: Johann Calvin. — 10. Anrich: Der moderne Ultramontanismus in seiner Entstehung und Entwicklung. — 11./12. Kattenbusch: Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart. — 13. Reichert: D. Martin Luther Deutsche Bibel. 1910. — 14. Benser: Das moderne Gemeinschaftschristentum. 1910. — 15. Baumgarten: Die Abendmahlsnot. Ein Kapitel aus der deutschen Kirchengeschichte der Gegenwart. 1911. — 16. Köhler: Die Gnosis. 1911. — 18. Peters: Franz von Assisi [1911] 1912. — 19. Hoffmann: Die Aufklärung. 1912. — 20. Scheel: Die Kirche im Urchristentum. 1912.

V. Reihe. Weltanschauung und Religionsphilosophie. 1. Niebergall: Welches ist die beste Religion? — 2. *Traub: Die Wunder im Neuen Testament. 11.—20. Taus. — 3. Petersen: Naturforschung und Glaube. 11.—15. Taus. — 4. *Meyer: Was uns Jesus heute ist. — 5. *O. Schmiedel: Richard Wagners religiöse Weltanschauung. — 6. *Bousset: Unser Gottesglaube. — 7./8. Rade: Die Stellung des Christentum zum Geschlechtsleben. 1910. — 9. Lempp: Tolstoi. 1912.

* bedeutet: es existiert eine feine (gebundene) Ausgabe zum Preise von M. 1.50, Doppelnummern M. 2.—. (Bousset: Jesus M. 1.75.)

book prophet

BL Scheel, Otto, 1876-
25 Die kirche im urchristentum, mit durchblicken
R4 auf die gegenwart, von professor d. Otto Scheel
4.Reihe ... 1.-6. tausend. Tübingen, J.C.B. Mohr
20.Hft (P. Siebeck) 1912.
56p. 20cm. (Religionsgeschichtliche volks-
bücher für die deutsche christliche gegenwart.
IV. reihe, 20. hft. Hrsg. von F.M. Schiele)

"Literatur": p.56.

226309

